

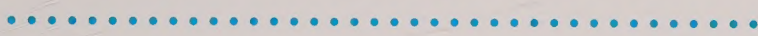
INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

DEC 17 2008

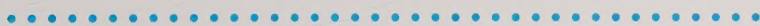
Fantasy – Vorschule des Glaubens?

GTU LIBRARY



- | | |
|---------------------|--|
| Stratford Caldecott | Die Welt der Bilder bei Tolkien und C.S. Lewis.
Evangelisierung durch Erzählung |
| Thomas Möllenbeck | Praeparatio evangelii fantastica?
Aslan – zur Kritik einer fiktiven Erlösergestalt |
| Thomas Ruster | «... So verrückt, dass es vielleicht schon wieder
wahr ist» – Zu G.K. Chestertons Roman
«Kugel und Kreuz» |
| Thomas Schärfl | Messias auf dem Quidditch-Feld?
Harry Potter und der christliche Glaube |
| Jens-Rüdiger Schwab | «Wer schreibt denn, was hier passiert?» –
Religiöse Implikationen in Cornelia Funkes
«Tintenwelt»-Trilogie |
| Stefan Orth | Wie weit darf die Phantasie gehen?
Zum Problem der Blasphemie |

Perspektiven



- | | |
|-----------------|---|
| Martin Mosebach | Dem Gespräch der Geschichte Gestalt geben |
| Peter Henrici | Das Christentum gibt zu denken |
| Helmut Hoping | Evolution, Intelligent Design
und die Idee der Schöpfung |

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

MICHAEL FIGURA · ERICH KOCK
ANTON SCHMID · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Fantasy – Vorschule des Glaubens?

JAN-HEINER TÜCK	415	Fantasy – Vorschule des Glaubens? Editorial
STRATFORD CALDECOTT	419	Die Welt der Bilder bei J.R.R. Tolkien und C.S. Lewis. Evangelisierung durch Erzählung
THOMAS MÖLLENBECK	427	Praeparatio evangelii fantastica? Aslan – zur Kritik einer fiktiven Erlösergestalt
THOMAS RUSTER	447	«... so verrückt, dass es vielleicht schon wieder wahr ist» – Dogmatische Beobachtungen zu G.K. Chestertons Roman «Kugel und Kreuz»
THOMAS SCHÄRTL	459	Messias auf dem Quidditch-Feld? Harry Potter und der christliche Glaube
HANS-RÜDIGER SCHWAB	475	«Wer schreibt denn, was hier passiert?» – Religiöse Implikationen in Cornelia Funkes «Tintenwelt»-Trilogie
STEFAN ORTH	493	Wie weit darf die Phantasie gehen? Zum Problem der Blasphemie

perspektiven

MARTIN MOSEBACH / HOLGER ZABOROWSKI	503	Dem Stoff der Geschichte Gestalt geben. Ein Gespräch
PETER HENRICI	515	Das Christentum gibt zu denken
HELMUT HOPING	530	Evolution, Intelligent Design und die Idee der Schöpfung

FANTASY – VORSCHULE DES GLAUBENS?

Menschen sind Wesen, die nicht nur in einer Welt leben müssen. Sie haben die Möglichkeit, sich in andere Welten hineinzusetzen, können Gegenwelten entwerfen, sich Ersatzwelten schaffen. Die Einbildungskraft (gr. φαντασία, lat. *imaginatio*) ist das Organ, das den Ausbruch aus der möglicherweise grauen und eintönigen Lebenswelt herbeizaubern kann. Von den Philosophen seit je zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Vernunft angesiedelt, kann die Einbildungskraft die Türe aufstoßen in bislang Unbeschränktes, so wie die Kinder bei C.S. Lewis durch einen Wandschrank ganz unerwartet in das Reich von Narnia eintreten. Die Faszination an Expeditionen in phantastische Parallelwelten ist nach wie vor ungebrochen. Handelt es sich hier um unverantwortlichen Eskapismus? Immerhin kann Eskapismus neben der Flucht des Deserteurs, der vor den Anforderungen der Wirklichkeit feige davonläuft, auch den berechtigten Auszug aus engen Verhältnissen meinen. Und wer empfindet nicht die Wirklichkeiten, in denen wir leben, mitunter als eng und bedrückend? Fantasy wäre dann ein Vehikel der Freiheit, das zur Überschreitung der Alltagswirklichkeit einlädt und befähigt. Es dürfte gerade diese Sehnsucht nach einer Wirklichkeit jenseits der Wirklichkeit sein, die durch Fantasy-Epen wie Tolkiens *The Lord of the Rings*, C.S. Lewis' Narnia-Chroniken oder jüngst die Harry-Potter-Bücher und Cornelia Funkes Tintenherz-Trilogie befriedigt werden kann.

Aber es sind wohl noch andere Aspekte, die das anhaltende Interesse an Angeboten fiktionaler Horizonterweiterung erklären. Werden hier nicht die Defizite einer allzu nüchternen Lebenswelt mit ihren Imperativen der Leistung und der Effizienz durch spielerische Wiederverzauberung kompensiert? Oder ist es so, dass die spätmoderne Diffusion verlässlicher Maßstäbe Orientierungsbedarf erzeugt, den ein erdichteter Wertekosmos mit klar abgesteckten, moralischen Unterscheidungen decken kann? Der Kampf der Guten gegen die Bösen, die als solche klar identifizierbar sind, ist ja ein gängiger Topos der Fantasy-Literatur, und die Helden, die für die Verlockungen des Bösen anfällig sind, müssen ihre Entschiedenheit für das Gute immer wieder neu erringen und unter Beweis stellen. Nicht zu vergessen ist auch, dass Fantasy-Literatur uns Wahrheiten zumuten kann, vor denen wir in der Wirklichkeit gerne davonlaufen. Möglicherweise ist es aber auch die weitgehende Verdrängung von Spiel und Phantasie aus der funktionalen Hochleistungsgesellschaft der Erwachsenen, die Fantasy gerade unter Kindern und Jugend-

lichen so beliebt macht. Dass spannende Unterhaltung ein Remedium gegen Langeweile ist und erzählter Sinn weltanschauliche Leerstellen auffüllen kann, mag hinzukommen.

In jedem Fall sind beim Fantasy-Boom auch ambivalente Entwicklungen zu verzeichnen. Die Fantasywelt kann eine Sogwirkung entfalten, die sie wichtiger erscheinen lässt als die reale. Mag von den Medien die virtuelle *community* unter Fantasy-Spielern neuerdings euphorisch gefeiert werden (eine *community*, die im Regelfall ohne Begegnungen von Angesicht zu Angesicht auskommt!), so mehren sich in jüngster Zeit doch auch warnende Hinweise von Eltern, die ihre Kinder «an das Internet verloren» haben (vgl. www.rollenspielsucht.de). Online-Spiele wie *World of Warcraft*, an dem sich weltweit über 10 Millionen Spieler beteiligen, sind endlos fortsetzbar und belohnen Einsatz und Disziplin im Kampf gegen imaginäre Monster und Schurken. Um möglichst viele Leistungspunkte zu sammeln und in der *community* das Ansehen zu steigern, sitzen nicht wenige tage- und nachtelang «zockend» vor dem Bildschirm. Im Extremfall wird der Erfolg in der Online-Welt mit dem Scheitern in der realen bezahlt. Sozialruinen sind längst kein Einzelfall mehr.

Nun ist Fantasy allerdings zunächst ein literarisches Genre. Es lebt von Anspielungen auf die Welt der Vorzeit oder des Rittertums, bedient die Sehnsucht nach dem Mysterium und bringt das Vor- oder Antimoderne als Alternative zur kalten Sachlichkeit der instrumentellen Vernunft ins Spiel. Die bergende Kraft der Gemeinschaft wird gegen die Obdachlosigkeit atomisierter Individuen in Stellung gebracht. Während *Science-Fiction*-Literatur die Möglichkeiten technologischer Innovationen für die *Zukunft* durchspielt und dabei Untergangsszenarien ebenso entwirft wie posthumane Utopien, dreht Fantasy-Literatur den Zeitpfeil gleichsam um, wenn sie eher auf symbolische Bestände von *Herkunftswelten*, vorzugsweise des Mittelalters, zurückgreift (selbstverständlich gibt es auch Mischformen). Was die aufgeklärte Vernunft für obsolet erklärt, das scheint in der Fantasy-Welt wieder möglich; das Andere der Vernunft wird zugelassen, als gelte es die Aufklärung über ihre verdrängte Rückseite aufzuklären. So gibt es Wunder und Zauberei, Magier und Heiler. Das in der Moderne gerne verleugnete Böse tritt in monströsen Gestalten auf den Plan. Erlöserfiguren sorgen dafür, dass die dunklen Mächte in Schach gehalten werden und nicht den Sieg über die Guten davon tragen. Überhaupt wird das Arsenal der Personen erweitert, wenn neben Menschen auch Feen, Faune, Hexen, Zentauren, Zwerge, Gnome, sprechende Tiere und andere Phantasiekreaturen die Bühne betreten.

Bietet Fantasy als literarisches Genre eine Chance, Inhalte des christlichen Glaubens zu transportieren? J.R.R. Tolkien und C.S. Lewis würden

dies wohl entschieden bejahen. Ihre Werke *The Lord of the Rings* und die Erzählungen von Narnia, die Millionen von Leserinnen und Lesern erreicht haben und in viele Sprachen übersetzt worden sind, haben christliche Motive im Medium der Erzählung weiterzugeben versucht. Die Verfilmung der beiden Epen, die von evangelikalen Kreisen als erfolgreiche Christianisierungsstrategie gefeiert wurde, hat nach der Jahrtausendwende die Rezeption der beiden Klassiker noch einmal angekurbelt und mit den Mitteln von Hollywood globalen Nachdruck verschafft. Man kann durchaus eine Ironie der Geschichte darin erblicken, dass die Fantasy-Epen zweier Oxfordprofessoren, die sich der Philologie verschrieben und den technischen Errungenschaften der Moderne eher reserviert gegenüber standen, die digitale Welt des heutigen Kinos und der Fantasyspiele stärker beeinflussen als die Einfälle von Comiczeichnern und Computerzauberern.

Allerdings scheint hier auch die Gefahr der Vermischung zu lauern. Für den christlichen Glauben ist es keine phantastische Geschichte, dass Gott einen Bund mit den Menschen geschlossen hat und sein Wort Fleisch geworden ist (vgl. Joh 1,14). Jesus Christus hat nicht zum Schein gelebt und gelitten, seine Auferstehung ist keine Fiktion. Die theologische Pointe von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung ist an die Beanspruchung der allerwirklichsten Wirklichkeit gebunden. «Denn wir sind nicht irgendwelchen klug ausgedachten Mythen gefolgt, als wir euch die machtvolle Ankunft Jesu Christi, des Herrn, verkündeten, sondern wir waren Augenzeugen seiner Macht und Größe» (2 Petr 1, 16). Auch wenn im 20. Jahrhundert die Forderung nach Entmythologisierung des Neuen Testaments intensiv diskutiert wurde, so ist doch unbestritten: Der Glaube hat einen historischen Haftpunkt, er ist nicht das Produkt menschlicher Einbildungskraft. Können seine Inhalte gleichwohl im Medium von Fantasy und Fiktion bezeugt und tradiert werden? Oder wäre dies als Verfälschung abzuweisen?

Kaum zu bestreiten ist, dass fiktionale Literatur symbolische Welten entwirft, die *gleichnishaft* Inhalte des Glaubens zum Ausdruck bringen können. So finden sich nicht nur in den Narniageschichten von C.S. Lewis Allegorien auf christliche Inhalte, sondern auch in *The Lord of the Rings* und den Harry-Potter-Büchern. Wie sind solche literarischen Allegorien zu beurteilen? Kann man sie als *praeparatio Evangelii* deuten, erzeugen sie einen Vorgeschmack für den Glauben und sind so gar willkommene Instrumente für die Mission? Oder ist die phantastische Einkleidung eher ein Hindernis, zu Grundaussagen des christlichen Glaubens hinzuführen? Die dominante Rolle von Zauberei und Magie hat Kritiker veranlasst, hier Einfallstore für einen Okkultismus zu wittern, der in der postmodernen Patchwork-Religiosität neuen Auftrieb gefunden zu haben scheint. Ist diesen Kritikern mangelnde Phantasie zu bescheinigen, weil sie wörtlich nehmen, was symbolisch gemeint ist? Oder sehen sie eine echte Gefahr, wenn sie die potentielle

Sogwirkung des Bösen ansprechen, die in der filmischen Visualisierung der dunklen Gestalten plastisch hervortritt und anfällig machen kann für die dubiosen Produkte der *dark fantasy*?

Die Beiträge des vorliegenden Heftes kommen mehr oder weniger darin überein, dass Fantasy-Literatur als Vorschule des Glaubens gelesen werden kann. Sie weisen daher eher auf Chancen hin, als dass sie vor Gefahren warnen würden. So zeigt *Stratfort Caldecott*, wie C.S. Lewis und J.R.R. Tolkien das Medium der Erzählung geschickt zur Evangelisierung nutzen, ohne Literatur schlechterdings für missionarische Zwecke zu instrumentalisieren. *Thomas Möllenbeck* vertieft diese Sicht durch den Hinweis, dass Fantasy eine «Vortaufe der kindlichen Einbildungskraft» anstreben kann. Er illustriert dies an Aslan, der zentralen Erlösergestalt der Narnia-Chroniken von C.S. Lewis, deren semantisches Potential er vor dem Hintergrund atheistischer Kritik um so deutlicher hervortreten lässt. *Thomas Ruster* unterzieht G.K. Chestertons gerade ins Deutsche übertragenen Roman *Kugel und Kreuz* einer theologischen *relecture*, während *Thomas Schärfl* die Harry-Potter-Bücher als Parabel liest, in welcher der Antagonismus zwischen Sünde und Gnade narrativ ausgetragen wird. *Hans Rüdiger Schwab* legt die wohl erste Analyse von Cornelia Funkes Tintenwelt-Trilogie vor und zeigt, dass dieses Opus, das inzwischen ein zweistelliges Millionenpublikum gefunden hat, ebenfalls einen theologischen Subtext aufweist. *Stefan Orth* schließlich geht der sensiblen Frage nach, wie weit die Phantasie gehen darf. Kann sie aufs Korn nehmen, was anderen heilig ist? Ist der Protest gegen Karikaturen zentraler Glaubenssymbole Ausdruck einer zelotischen Reglementierungswut – oder Anzeichen für die Vitalität des Glaubens? Kann man sich beruhigt zurücklehnen, weil Gott selbst durch die Verunglimpfung religiöser Zeichen nicht getroffen werden kann, oder muss die frech auftrumpfende Provokationslust mancher Akteure im Kunst- und Literaturbetrieb Gläubige zutiefst beunruhigen? Orth selbst votiert für einen gelassenen und diskursiven Umgang mit dem schillernden Phänomen der Blasphemie. – In den *Perspektiven* dokumentieren wir ein Gespräch zwischen dem Schriftsteller *Martin Mosebach* und Holger Zaborowski, das Fragen der Kunst und der künstlerischen Produktion erörtert. Es folgt die Churer Abschiedsvorlesung von *Peter Henrici*, die sich von einer eher pessimistischen Deutung des neuzeitlichen Denkens, wie sie sich in der Enzyklika *Fides et ratio* findet, absetzt, indem sie aufweist, dass gerade das Christentum der neuzeitlichen Philosophie zu denken gegeben hat. *Helmuth Hoping* schließlich geht in seinem Beitrag dem Verhältnis von Evolutionstheorie, Intelligent Design und biblischem Schöpfungsglauben nach.

STRATFORD CALDECOTT · OXFORD

DIE WELT DER BILDER BEI J.R.R. TOLKIEN UND C.S. LEWIS

Evangelisierung durch Erzählung

1. Die Notwendigkeit der Evangelisierung

Die letzte Dekade des 20. Jahrhunderts ist von Papst Johannes Paul II. zu einem Jahrzehnt der Evangelisierung ausgerufen worden. Das wurde auf vielfältige Art und Weise das Strukturprinzip hinter den pastoralen Initiativen des Papstes während dieser Jahre und vieler Pfarreien und Diözesen der ganzen Welt. Drei Gründe haben den Papst dazu veranlasst, die Evangelisierung in den Mittelpunkt seines Pontifikats zu rücken.

Erstens schienen in Europa und Nordamerika die katholische Kirche (und vielleicht das Christentum überhaupt) an Zahl und Einfluss zu verlieren. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gab es einen gewissen Vertrauensverlust zu beklagen; der Versuch, die Kirche für der Welt zu öffnen, hatte bei vielen zu der Annahme geführt, dass die Evangelisierung dem «Dialog» weichen müsse und dass «Dialog» nicht viel mehr bedeuten könne als gemeinsame Erfahrungen zu teilen – was eher nicht in einer Bekehrung enden würde. Speziell der Missionsauftrag wurde in seiner Bedeutung missverstanden. Sollte es darum gehen, «Seelen für Christus zu gewinnen», wie man es früher geglaubt hatte, oder ging es stattdessen darum, den Armen zu dienen und den Hungernden zu speisen? Deshalb war der Papst bemüht, sein Konzept der Evangelisierung voranzutreiben, indem er betonte, dass Dialog und Verkündigung Hand in Hand gehen müssen. Wir haben ebenso etwas zu lehren wie zu lernen. Die Arbeit am Mitmenschen ist ein wesentlicher Teil des christlichen Werks in der Welt, aber sie kann nicht alles sein. Der Christ muss bemüht sein, Seelen zu gewinnen; und unser modernes Missionsgebiet erstreckt sich ebenso auf westliche Länder, die seit

STRATFORD CALDECOTT ist Chefredakteur von *Second Spring* und der *Second Spring Books* für das *Thomas More College of Liberal Arts* in New Hampshire. Er ist Mitherausgeber von *The Chesterton Review*, von *Communio* und *Oasis*. Der Verfasser von *Secret Fire* und *The Seven Sacraments*, arbeitet in England als G.K. Chesterton Fellow of St. Benet's Hall, Oxford.

Jahrhunderten christlich geprägt waren; in diesen Ländern wächst eine steigende Zahl von Menschen heran, die nichts von ihrem christlichen Erbe wissen.

Ein zweiter Grund war der Erfolg der Basisgemeinden und der Befreiungstheologie in Lateinamerika und Afrika. Es war der Versuch, den Ärmsten der Armen das Evangelium zu bringen, indem man gemeinsam über die Erfahrung der Unterdrückung nachdachte. Ziel war es, die Menschen dazu zu befreien, sich ein anderes Leben überhaupt vorstellen zu können. Dieses Nachdenken fand im Licht bestimmter Passagen der Heiligen Schrift statt. Aber so hilfreich und wichtig diese Bewegung auch gewesen sein mag, konnte sie doch auch durch Ideologie vergiftet sein, insbesondere durch marxistische oder pseudo-marxistische Klassenkampftheorien, die versuchten, das Nachdenken der Menschen über die Heilige Schrift zu kanalisieren und auf versteckte Wege zu lenken. Die «Neu-Evangelisierung» Johannes Paul. II war der Versuch, das einzufordern, was in der Befreiungstheologie von Wert war und es auf die Kirche als Ganze zu übertragen, sie aber gleichzeitig von ihrer Abhängigkeit von voreingenommenen politischen Ideologien zu befreien.

Der dritte Grund für die Evangelisierung ist zugleich der wichtigste: der Auftrag des Herrn, das Evangelium zu verkünden. «Geht und lehrt alle Völker, tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.» Der Christ hat den Auftrag zu «evangelisieren».

2. *Evangelisierung durch Geschichten*

Was bedeutet also «Evangelisierung»? Die Kirche hat aus Fehlern der Vergangenheit gelernt. Es bedeutet nicht Bekehrung durch Zwang und Gewalt, sei sie physisch oder psychisch; es bedeutet vielmehr eine sanfte Hinführung zu Christus durch Beispiel und Überzeugung. In diesem Prozess spielt die logische und philosophische Argumentation eine wichtige Rolle. Aus diesem Grund hat es besonders in Nordamerika während des Jahrzehnts der Evangelisierung eine Renaissance der sog. Christlichen Apologeten gegeben; so haben z.B. Peter Kreeft und Scott Hahn den Glauben ebenso erklärt und vehement verteidigt, wie es G.K. Chesterton und C.S. Lewis es zu ihrer Zeit getan haben. Um erfolgreich zu sein, müssen sowohl Vorbild als auch Überzeugung nicht nur den Intellekt ansprechen, sondern auch die Fantasie, und deshalb unsere Gefühle und Emotionen.

Der Mensch ist kein ausschließlich intellektuelles Wesen, das nur nach logischen Gesichtspunkten handelt. Andererseits kann der Glaube nicht streng durch logische Argumente nachgewiesen werden. Was uns überzeugt und beeinflusst, ist ein Bild, ein Drama oder eine Geschichte, die unser Herz anrührt und zu einer Überzeugung führt. Sowohl Lügen als

auch Wahrheit können auf diese Weise eingängiger und interessanter gemacht werden; die Macher der kommunistischen Propaganda wussten das nur allzu gut. Während in der Propaganda die schöne Form die Lüge ist, weil sie eine Falschheit verbirgt, um sie schmackhafter zu machen, verhält es sich mit der Evangelisierung anders. Das schöne Bild oder die Geschichte verspricht unserem Herzen nicht nur etwas Wunderbares, sondern hält auch, was es verspricht. Im Fall einer Lüge kann das Versprechen nichts als Enttäuschung sein, die Nachricht ist ihres Überbringers nicht wert. Eine Lüge ist letztlich unbefriedigend; sie kann die Seele nicht heilen oder nähren, noch sie über sich hinausheben. Aber die Wahrheit kann heilen. Sie kann uns befreien.

Aus all den genannten Gründen ist Chesterton ein Vorzeige-«Evangelist» des 20. Jahrhunderts. Sogar seine apologetischen Schriften, in denen er den christlichen Glauben verteidigt (Orthodoxy, The Everlasting Man etc.) sind höchst phantasievoll, aber gleichzeitig auch intellektuell überzeugend, und genau aus diesem Grund äußerst wirksam. Sein Einfluss auf die «Inklings», speziell Lewis und Tolkien, war beträchtlich; man kann diese Schriftsteller einer einzigen Tradition zurechnen. Lewis und Tolkien teilten die Sicht Chestertons auf die Bedeutung von Erzählung, Mythologie und sogar Märchen in besonderer Weise. Das Leben Christi bringt das Verlangen des menschlichen Herzens, das sich in all den Mythen und Sagen der Menschheit spiegelt, zur Erfüllung. Diese Erzählungen können nicht nur wichtige Wahrheiten über das Wesen des Menschen vermitteln, sondern können die Seele darauf vorbereiten, empfänglich zu werden für die übernatürlichen Wahrheiten des Glaubens.

3. Die Erzählungen von Lewis und Tolkien

Viele Menschen, die heute Christen sind, verdanken ihren Glauben zumindest teilweise C.S. Lewis und J.R.R. Tolkien, den Chroniken von Narnia und den Erzählungen von Mittelerde. Ich selbst würde mich zu diesen Menschen zählen. Diese Geschichten haben die Kraft, uns eine Welt vorzustellen, in der das Christentum irgendwie «Sinn macht». Denn wir wachsen heute in einer Welt auf, die von einer Mentalität geprägt ist, in der Christentum keinen Sinn macht.

Materialismus, Individualismus und Hedonismus sind die bestimmenden Philosophien unserer Zeit. Es ist kein Zufall, dass genau diese Philosophien auch einem wirtschaftlichen System zuzuordnen sind, das von einer immer enger werdenden Spirale von Produktion und Konsum geprägt ist. Der Mensch ist in der westlichen Gesellschaft als ein Wesen definiert, das Glück im Konsum findet und jeglicher Wert wird an diesen Kriterien gemessen. Wir leben in einer Welt, die künstlich hergestellt und nicht natürlichen

Ursprungs ist: was von der Natur übriggeblieben ist, kann auf die genetische Basis heruntergerechnet werden. Die Beziehungen, die wir untereinander pflegen, werden immer weniger von Angesicht zu Angesicht wahrgenommen, als vielmehr durch das Medium der Technik (Fernsehen, Computer, Handy). Die Konsequenz daraus ist, dass wir den Kontakt untereinander und zu Gott verlieren. Es wird in der Folge immer schwieriger zu vermitteln, dass die Welt von Gottes Hand geschaffen wurde und dass die Schönheit der Natur ein Abbild der Schönheit Gottes ist.

Paradoxerweise wird ausgerechnet in den erfundenen Welten von Narnia und Mittelerde dieser Sinn wiedergefunden. Sowohl Lewis als auch Tolkien haben ein starkes Gefühl für die natürliche und geheimnisvolle Schönheit der Erde, ihrer Tiere und Pflanzen, ihres Klimas und der Jahreszeiten, ihrer Weiten und des noch größeren Sternenhimmels über ihr. All diese Dinge werden von ihnen in einer liebevollen Weise beschrieben, die uns in die Lage versetzt, mit neuen Augen die Welt um uns herum wahrzunehmen. Eomer sagt zu Aragon, als er zum ersten Mal von den Hobbits hört und sie für ein Kindermärchen hält: «Bewegen wir uns in Legenden oder auf der grünen Erde am hellen Tag?» Aragon antwortet: «Der Mensch kann beides. Denn nicht wir schaffen die Legenden unserer Zeit, sondern die die nach uns kommen werden. Die grüne Erde sagst du? Das ist ein gewaltiges Thema für eine Legende, obwohl wir sie am hellichten Tag betreten.»

Viggo Mortenson, der Schauspieler, der Aragon in der Kinoversion des «Herr der Ringe» spielt, wurde in einem Interview gefragt, warum das Buch und der Film so unglaublich erfolgreich beim Publikum der ganzen Welt sei. «Weil es eine wahre Geschichte ist», antwortete er. Eine *wahre* Geschichte, nicht reine Fiktion. Tolkien glaubte, dass unsere Fantasie ein Medium sein kann, um die Wahrheit zu vermitteln. Sogar Mythen und Märchen-Erzählungen können *wahr* sein, trotz des Glanzes der Magie und der seltsamen Wesen, denen wir dort begegnen, wenn sie Aspekte der Wirklichkeit in der Tiefe erfassen. Dichtung, Mythos, Drama, Erzählung und Musik teilen die Fähigkeit, eine Ordnung, eine Form zu schaffen, die unter der Oberfläche von täglichen Ereignissen und Erfahrungen schlummert. Jene tiefe Form ist es, in der die Bedeutung liegt und eine Erzählung, die eine wahre Geschichte ist, die Dinge so wiedergibt, wie sie wirklich sind.

4. Die Dimensionen der Erzählungen

In seinem Roman «The Voyage of the Dawn Treader» schildert Lewis einen Jungen unserer Welt, der sich mit Ramandu unterhält, einem gefallenem Stern in Gestalt eines alten Mannes, der jeden Tag jünger wird. Er behauptet, die Sterne seien nur große Luftballons. Darauf antwortet Ramandu: «Selbst in unserer Welt, mein Sohn, ist nicht wichtig, was ein Stern ist, sondern

woraus er besteht.» Der Punkt ist, dass Erzählungen das Verlangen wecken können, Dinge zu verstehen oder die tiefere Bedeutung hinter den Dingen, auf einem tieferen Grund als die Erkenntnis der Wissenschaft ihn jemals erreichen kann. Die moderne Wissenschaft beschränkt sich selbst darauf zu untersuchen, wie die Dinge funktionieren und die Ordnung zu präsentieren, in der sie sich unseren Sinnen offenbaren. Unser Verlangen nach einer tieferen Bedeutung kann letztlich nur durch Religion befriedigt werden. Durch den Glauben werden wir dazu in die Lage versetzt, die Wahrheit zu begreifen, die wir mit unseren irdischen Augen nicht sehen können. Aber der Mythos und die Erzählung werden gebraucht, um uns für die verborgene Dimension zu sensibilisieren, dass es möglicherweise mehr im Leben gibt als das, was wir mit unseren Augen sehen können.

Genau in der verborgenen Dimension finden wir die objektive Basis für das Sittengesetz, durch das manche Taten zu guten Taten werden, andere zu schlechten. Wie C.S. Lewis in seinem hervorragenden kleinen Buch über Erziehung *«Die Abschaffung des Menschen»* gezeigt hat, wird dieses Sittengesetz in den Lehren aller Weltreligionen reflektiert. Für uns wird es an prominentester Stelle in den Zehn Geboten der jüdischen und christlichen Tradition verkörpert. Aber ihre Grundsätze haben universale Geltung, weil sie *«uns ins Herz geschrieben sind»*. Sowohl die Geschichten von Tolkien als auch die von Lewis beschreiben Charaktere, die mit der Versuchung kämpfen, ihr manchmal nachgeben, dann wieder bereuen (und durch den Prozess einer schweren Wahl) am Ende Tugenden wie Demut, Geduld, Enthaltbarkeit, Weisheit und Gerechtigkeit verkörpern. In *«Der Herr der Ringe»* ist die ständige Versuchung der Ring, der Macht symbolisiert – Macht über andere und über die Natur. Wenn man den Ring benutzt, wird man unsichtbar und kann sich somit normalen menschlichen Beziehungen entziehen; aber gleichzeitig setzt man sich in fürchterlicher Weise den Anfechtungen des Bösen aus, in dessen Welt wir jetzt leben. Diejenigen, die der Versuchung widerstehen, schaffen das nur durch Demut und Weisheit; sie wissen, dass sie nicht stark genug sind, den Verlockungen des Rings zu widerstehen, wenn sie danach streben, ihn zu besitzen. Das Gute kann nicht erreicht werden, indem man Böses tut oder indem man Böses mit dem Ziel des Guten tut, denn das Böse, das wir auf diese Weise tun, wird immer der Spross von noch Böserem sein. Dies ist die Wahrheit des moralischen Lebens, aber wenn man es philosophisch fasst, scheint es verborgen und abstrakt, schwer zu fassen. Nur wenn es in eine Erzählung gegossen wird, wird es für uns lebendig und bedeutsam, denn dann können wir sehen, was es praktisch für uns sein könnte.

In ähnlicher Weise können Begriffe wie *«Mut»*, *«Hoffnung»*, *«Loyalität»* und *«Freundlichkeit»* für uns völlig bedeutungslos sein, es sei denn wir sehen in ihnen Eigenschaften, die auf eine konkrete Person zutreffen, die wir sehen

können und bewundern. In ihr werden sie für uns real und wir beginnen zu begreifen, was im moralischen Leben auf dem Spiel steht. Man folgt nicht mehr nur einer willkürlichen Reihe von Regeln, die durch Gewohnheit oder Macht festgelegt worden sind, oder sogar einem unsichtbaren Gott (denn Gott tut nichts Willkürliches), sondern durch die Kraft des Menschen, das Richtige und das Gute zu tun. Man hat nicht die Wahl zwischen hundert möglichen Handlungen, die uns wahrhaft frei machen, sondern wir haben nur die Wahl, das eine zu tun, das uns zu mehr macht als wir waren – das uns auf eine höhere Stufe des Seins hebt – sogar wenn diese ein Handlung (und so ist es die Regel) genau das ist, was wir eigentlich nicht tun wollen. In «Der Herr der Ringe» sehen wir, wie die Hobbits an Mut und Weisheit wachsen, bis sie am Ende der Geschichte fähig sind, all das Übel, das in ihrem eigenen kleinen Land lauert, zu besiegen. Sie sind gewachsen, so sagt es Saruman von Frodo; aber er sagt es nicht von Merry und Pippin, die tatsächlich mithilfe von Fangorn einige Zentimeter gewachsen sind – er meint, dass Frodo an moralischer Statur gewonnen hat, eine Qualität, die Saruman gleichermaßen anerkennt und hasst.

5. *Der Vorgeschmack des Guten*

Auf all diesen Wegen bekommen wir einen Vorgeschmack dessen, was Tugenden sind, einen Vorgeschmack dessen, was es bedeuten könnte, ein besseres, ein heiligeres Leben zu führen. Denselben Vorgeschmack könnte man ebenfalls bekommen, wenn man im wirklichen Leben einen Helden oder Heiligen kennenlernte – oder indem man auf einen wahrhaftigen Schurken träfe; aber Geschichten vermitteln uns diese Erfahrung in einer wesentlich zugänglicheren Form, die in gewissem Sinn für uns leichter zu handhaben ist. Geschichten sind deshalb so gefährlich wie Menschen, die die Wahrheit sagen. (Ich glaube, es gibt ein russisches Sprichwort: Sag die Wahrheit und such das Weite). Die geistige Schönheit moralischer Güte, wenn wir sie einmal gesehen haben, ob im Leben oder in der künstlichen Welt einer Erzählung, kann unser Leben für immer verändern. Dann können wir mit einem gewöhnlichen Leben nicht mehr leicht zufrieden gestellt werden.

Dies ist einer der Wege, wie die Geschichten von Tolkien und Lewis die Vorstellungskraft ihrer Leser «evangelisieren» – indem sie aufzeigen, was unsere Herzen als wahr erkennen, dass wir nicht nur nach Nahrung hungern, sondern nach Rechtschaffenheit oder sogar nach Heiligkeit im Leben. Aber diese Erzählungen überschreiten auch noch den Standard des universalen Sittengesetzes, das allen Religionen gemeinsam ist, indem sie Moralvorstellungen in bestimmten Tugenden fördern, wie sie das Christentum vertritt. Der christliche Glaube ist die Religion, die Gott als Liebe sieht und die Liebe als Selbsthingabe definiert. Liebe wurzelt in der Trinität und in

der Bereitschaft des Sohnes, sein Leben für die Sünder zu geben. Die Helden, die wir bei Tolkien und Lewis bewundern, sind kühn genug und haben genug Liebe, um ihr eigenes Leben für andere zu opfern. Frodo trägt den Ring für die ganze Menschheit auf den Berg des Schicksals und erwartet nicht, dessen Zerstörung zu überleben.

Lewis geht in seinen Narnia-Erzählungen sogar noch weiter als Tolkien in Richtung christlicher Allegorie. Wir sehen, wie in der Erzählung *«The Lion, the Witch and the Wardrobe»* (Der Löwe, die Hexe und der Wandschrank) Edmund seine Freunde an die Weiße Hexe verrät, nachdem er selbst mit einem Versprechen von Macht und paradiesischen Freuden betrogen worden ist. Er bereut seine Tat, kann aber nur erlöst werden durch die Selbsthingabe eines unschuldigen Opfers, eine Rolle, die allein der große Löwe zu spielen in der Lage ist. Dann *«beginnt der Tod in umgekehrter Richtung zu verlaufen.»* Das ist das tiefe Geheimnis vor dem Untergang der Zeit, das die Hexe nicht verstehen kann. Es ist das Geheimnis, das die Welt nicht kannte bis zum Kommen Christi. Und dennoch sehen wir die Wirkung, gleich ob in der Erzählung oder in Wirklichkeit; wir nehmen instinktiv ihre Richtigkeit wahr, und wir erkennen das Gesetz, nach dem wir selbst geschaffen wurden. Wir wurden geschaffen, um zu lieben, so dass unser Selbst sich nur im Anderen wiederfindet. Die Sünden, die uns auf uns selbst konzentriert sein lassen, selbst wenn sie vorgeben uns glücklich zu machen, werden unablässig unseren Wunsch enttäuschen, die Menschen zu werden, die wir zu sein geschaffen sind.

6. Die Bildwelt der Geschichten

Jede Kultur hat ihre Geschichte. Eine Erzählung über ihre Wurzeln und ihre Errungenschaften wird ihr immer und immer wieder von Generation zu Generation weitergegeben und wächst ständig, solange die Kultur lebendig bleibt. Jede lebendige Kultur zieht ihre Identität aus Mythen, Symbolen und Ritualen. Das gilt für jede Gesellschaftsschicht, bis auf die Ebene der Familie, denn jede kleine Gemeinschaft hat ihre eigene Gründungsgeschichte, ihre Rituale und ihre symbolträchtigen Gegenstände, die uns daran erinnern, wer es ist, wie sie dorthin gelangt sind und wohin sie zu gehen hoffen. Einer der großen Fehler der Postmoderne ist, vorzugeben, dass man große kulturelle Erzählungen verachtet und zu versuchen, sie in Widerspruch und Ironie aufzulösen. Die gegenwärtige überwältigende Beliebtheit von Fantasy-Büchern und -Filmen spiegelt ein Verlangen wider nicht nur nach Erzählungen, nach Mythen, die die Möglichkeit von Sinn wiederherstellen.

Lewis und Tolkien haben ihre Leser nicht nur unterhalten; sie haben sie durch Bilder evangelisiert. Sie haben uns darauf vorbereitet, die Gründungs-

geschichte unserer Zivilisation, als wäre es das erste Mal, zu lesen, die die Heilsgeschichte der Juden ist und ihren Höhepunkt in Leben, Tod und Auferstehung Jesu findet. Und Lewis tat dies mit Bedacht. Er nannte es den Versuch, «sich an wachsamem Drachen vorbeizustehlen», die heute versuchen, den Zugang zur christlichen Wahrheit zu verhindern. Er würde heute formulieren, dass die Wahrheit in einer Erzählung nicht offenkundig christlich ist, aber dass sie denselben Geist hat wie das Christentum und das gleiche Verständnis von den Dingen hat, die in Wirklichkeit geschehen. In einem Gottesdienst, in dem er 1941 predigte, antwortete er den Menschen, die sagten, er versuche einen Fluch zu weben. «Flüche sind dazu da, den Zauber zu brechen», sagte er. «Und Sie und ich benötigen den stärksten Fluch, den man sich denken kann, um uns vom bösen Zauber der Weltlichkeit zu befreien... Fast unsere ganze Erziehung ist darauf angelegt, unsere schüchterne, beständige innere Stimme zum Schweigen zu bringen; beinahe all unsere Philosophien sind dazu ausgedacht worden, uns zu überzeugen, dass das Heil des Menschen auf dieser Erde zu finden sei.»¹

Aus dem Englischen von Christine Söding

ANMERKUNGEN

¹ Weiterführende Literatur: David MILLS (Hg.), *The Pilgrims's Guide: C.S. Lewis and the Art of Witness* (Eerdmans, 1998); Stratford CALDECOTT, *Secret Fire: The Spiritual Vision of J.R.R. Tolkien* (Darton, Longman & Todd, 2003, in den USA veröffentlicht bei Crossroad unter dem Titel *The Power of the Ring*).

THOMAS MÖLLENBECK · PADERBORN

PRAEPARATIO EVANGELII FANTASTICA?

Aslan – zur Kritik einer fiktiven Erlösergestalt

Der Löwe Aslan sollte verboten werden. Auf den Index gehören zusammen mit ihm alle Chroniken von Narnia, dem Land der Fantasie, in dem Aslan als Erlöser wirkt, und von dem aus er sein fiktives Unwesen in den Kinderherzen treibt. Denn Menschenkinder neigen erblich bedingt, so Richard Dawkins in seinem *Gotteswahn*, aufgrund natürlicher Selektion dazu, ihren Eltern alles zu glauben. Das hatte in der Evolutionsgeschichte seine sprach- und kulturfördernden Vorteile. Heutzutage aber werde ihr wehrloser Verstand durch entwicklungshemmende und aberwitzige religiöse Indoktrination nachhaltig vergiftet, mit dem Ergebnis, daß die Religion immer noch nicht ausgestorben sei, obwohl sie sich eigentlich längst schon überlebt haben müßte. Der Teufelskreis ihrer Weitergabe von Generation zu Generation müsse endlich durchbrochen werden. Denn religiöse Erziehung sei Kindesmißbrauch.¹ Doch ist der siebenbändige Siegeszug, den der gewaltige sprechende Löwe, der in Narnia immer erst erscheint, wenn es an der Zeit ist, ungebrochen, seit er ihn (1950–56) in den angelsächsischen Kinderzimmern angetreten hat. Aslan springt der religiösen Erziehung bei, stärker als zuvor. Denn außer Phillip Pullmann hat bisher niemand auch nur einen Finger gekrümmt, um ihn zu stoppen. *His Dark Materials* (1996–2000), mit denen Pullmann seiner eigenen Ansicht nach genau das Gegenteil von C.S. Lewis, nämlich die entwicklungsfördernde und einzig freiheitliche atheistische Indoktrination der Menschenkinder, anstrebt, konnten jedoch, obwohl selbst sehr erfolgreich, die 85 Millionen verkauften Narnia-Chroniken, ihre Übersetzungen in alle großen Sprachen und jüngst die spektakulären Neuverfilmungen, welche die stete Ausweitung von Aslans Revier bezeugen, nicht verhindern. Vielleicht belebt Konkurrenz die Lektüre. Nun gerät also auch die aktuelle Generation, sogar die deutsche Jugend, in Aslans Bann, während über den Umweg von Jonathan Franzens

THOMAS MÖLLENBECK, Dr. theol., geb. 1966, Studium der Theologie in Münster, der Philosophie in München, Pfarrdienst, 2006 Promotion mit einer Arbeit über Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus, seither Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Weltbestseller *Die Korrekturen*, auch Erwachsene von Aslan hören, die nie ein *Fantasy*-Buch in die Hand genommen haben. Die Präsenz der fiktiven Erlösergestalt Aslan ist mithin nicht zu leugnen.

Sie soll einmal vor dem Horizont der atheistischen Kritik zur Geltung kommen, dann aber auch mit ihrem pantheistischen Gegenentwurf konfrontiert werden. So wird sich zeigen, wie und unter welchen Bedingungen die *praeparatio evangelii fantastica* versucht, das vor-christliche Bewußtsein der Zeitgenossen mit fantastischen Mitteln zu bilden. Doch zunächst zur Absicht des Autors.

1. Die Vor-Taufe der Fantasie

C.S. Lewis strebte mit der fiktiven Erlösergestalt Aslan, das läßt sich nicht bestreiten, tatsächlich religiöse Erziehung an, eine *praeparatio evangelii*: Die Seelen der Kinder wollte er für die Verkündigung des Evangeliums vorbereiten, indem er ihre Fantasie durch fantastische Erzählungen bildete. Den Theologen ist die wachsende Bedeutung seiner Narnia-Chroniken nicht entgangen. Zu *The Lion, The Witch and The Wardrobe*, sind bereits mehrere theologische Untersuchungen erschienen.² Es ist dies der zuerst geschriebene, am Ende aber chronologisch der Schöpfungsgeschichte von Narnia nachgestellte und somit zweite Band. C.S. Lewis wollte seine Leser mit den wesentlichen religiösen Grundvollzügen und -vorstellungen vertraut machen und so an das biblische Zeugnis von Gottes Geschichte mit den Menschen heranführen. Was diesen Schriftsteller angeht, ist Richard Dawkins also nicht in Wahnvorstellungen über christliche Absichten verstrickt. Was immer die Soziologen über die gesellschaftliche Wertschätzung und Wirklichkeit religiöser Erziehung in den Familien und in der Öffentlichkeit heute zu sagen haben, die Autoren der Gattung *Fantasy*, allen voran C.S. Lewis, beackern vorsätzlich eben dieses Feld, das freilich hart umkämpft ist. Um die Gunst der Leser streiten nämlich mit erstaunlichem Erfolg sowohl anti-theistische, anti-katholische und schlicht esoterisch-eklektische Kinder- und Jugendbücher als auch explizit religiöse Erzeugnisse aus dem Geiste der Zeugen Jehovas, der Evangelikalen Christen und eben auch der anglo-katholischen Theologie von George MacDonald, J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis oder J.K. Rowling. Dabei spielen natürlich auch Geschmacksfragen eine Rolle.

C.S. Lewis hat dem Problem der Literaturkritik ein eigenes Buch gewidmet: *An experiment in Criticism*.³ Auf der Suche nach dem idealen Leser, der – im Gegensatz zum «Unliterarischen» – Literatur zu genießen vermag, ohne sie schon im ersten Schritt zu verzwecken, geht er in zwei Kapiteln auch der Frage nach, warum manche Leser nichts mit *Fantasy* und *Mythe* anfangen können oder sogar fundamentalkritisch den Eskapismus-Verdacht erheben: Luftschlösser für Realitätsflüchtlinge. Wenn C.S. Lewis

seine Absicht erfolgreich umsetzt, trifft dieser Vorwurf die Narnia-Chroniken sicher nicht. Er nimmt Elemente der *Fantasy*-Literatur in Dienst, um den Wirklichkeitsbezug zu fördern, der jenen Zeitgenossen abgeht, die keine anderen Erkenntnisquellen zulassen wollen als körperlichen Sinn und kombinierenden Verstand, und selbst diesen enge Grenzen möglicher Erfahrung setzen. Aber die Wirklichkeit ist größer, daher gilt es, aus der Gefangenschaft des Empirismus und Rationalismus zu fliehen.⁴ Lewis geht es um die Wahrnehmung des moralischen Gesetzes, das Gott in das Herz des Menschen geschrieben hat, sowie die Offenheit für die Realität und das Wirken des Unsichtbaren, das sich nicht an Zeiten und Räumen unseres Messens orientiert, sondern am rechten Augenblick für die Person, deren Geschichte es unter Wahrung ihrer Freiheit zu gestalten gilt. Der Löwe Aslan erscheint als Helfer, Auftraggeber, Tröster, Retter in allen Bänden der Narnia-Chroniken. Aber unter welchen Zeichen und in welcher Gestalt, wann und wem er sich zeigt, hängt von seinem Willen, dem rechten Zeitpunkt, der inneren Bereitschaft und dem erprobten Willen des Hörenden und Sehenden ab: Er ist nicht einfach zur Hand, wenn man ihn gerade mal brauchen könnte bzw. er ist nicht so da, wie man ihn sich gerade vorstellte. In *Prince Caspian* erkennt Lucy zuerst die Zeichen und sieht Aslan wenig später selbst, während er den Augen der mit ihr laufenden Geschwister und des skeptischen Zwerges Trumpkin länger verborgen bleibt. Es wird aber nicht nur erzählt, sondern auch mit Argumenten für eine Vertiefung der Wahrnehmung gestritten.

In *The Lion, The Witch and The Wardrobe* holen Peter und Susan sich Rat bei Prof. Kirke, weil sie befürchten, Lucy werde verrückt. Die jüngste Schwester behauptet nämlich, sie habe durch einen Wandschrank hindurch das Land Narnia besucht, das in Winter getaucht ist, und dort einen Faun getroffen. Beim zweiten Besuch sei auch ihr Bruder Edmund hineingelangt. Das Problem für Peter und Susan ist dies: Ihre eigene Untersuchung des Wandschranks führte vor eine geschlossene Rückwand, und Edmund leugnet, je im besagten Land gewesen zu sein. Das sei eine Frage der Logik, meint Prof. Kirke und stellt drei Fragen: Woher wißt ihr, es könne keine anderen Welten geben, als unsere eigene? Erscheint eure Schwester in irgendeiner anderen Hinsicht verrückt? Ist einer von den beiden Zeugen in allen anderen Dingen bisher wahrhafter gewesen als der andere? Nicht-wissen, psychische Normalität, wahrheitsliebende Lucy gegenüber zur Lüge neigendem Bruder Edmund – sind die Antworten, aus denen folgt, man lasse Lucy besser in Frieden. Damit sind Peter und Susan zwar nicht von Narnias Existenz überzeugt, aber durch die unerwartete Nüchternheit des erwachsenen Gelehrten wird ihr Zweifel an Lucys Wahrnehmung auf Eis gelegt. Prof. Kirke behauptet nichts, er legt nur die Logik ihrer Vorurteile offen. Würde er so argumentieren, wenn er nicht, wie sich

später herausstellt, als Kind selbst in Narnia gewesen wäre? Anders herum argumentiert die Grüne Hexe in *The Silver Chair*. Sie hält in ihrem unterirdischen Reich einen Prinzen von der Erdoberfläche gefangen, dessen Sehnsucht nach der Sonne und ihrem Licht die Hexe durch Drogen, Zauberklänge und Argumente eindämmt. Mit der Logik des Projektionsverdacht sucht sie ihn von der Unwirklichkeit des Gegenstandes seiner Sehnsucht zu überzeugen: Die Rede von der Sonne sei unvernünftig, sie beruhe lediglich auf der Wahrnehmung des Lichts einer Lampe, das durch seinen imaginativ verunreinigten Verstand zu unwirklicher Intensität übersteigert werde. C.S. Lewis stellt das Argument mit großer Liebe dar, weil es ihn bis ins Erwachsenenalter überzeugt hat, es gebe keinen Gott. In seiner Autobiographie, *Surprised by Joy*⁵ beschreibt C.S. Lewis seinen eigenen Weg: vom atheistischen Romantiker, der einen naturalistischen Psychologismus vertrat und Jesus Christus für eine bloß mythische Erlösgestalt unter vielen anderen hält, zum gläubigen Christen, der bekennt, daß dieser «Mythos» Geschichte Gottes mit den Menschen ist. Für ihn begann dieser Weg mit der Lektüre des *Phantastes* von George MacDonald, was er aber lange nicht erkannte, da er alle Mythen für «durch Silber gehauchte Lügen» hielt. In der Auseinandersetzung mit Tolkien lernte er das Körnchen Wahrheit schätzen, das in den meisten mythischen Überlieferungen steckt. Als *logoi spermatikoi* lassen sie sich freilich erst von der Offenbarung der Wahrheit selbst her unterscheiden. Einen der Gründe seiner eigenen Konversion zum christlichen Glauben legt er so dar: «Ich war mittlerweile als Literaturwissenschaftler zu erfahren, um die Evangelien als Mythen zu betrachten. Sie hatten nicht das Aroma von Mythen. Und doch war der Stoff [...] genau der Stoff, aus dem die großen Mythen gemacht sind. Wenn je ein Mythos Tatsache, Fleisch geworden war, dann würde er gerade so sein wie dies. [...] Mythen waren in einer Hinsicht ähnlich, Geschichtswerke in einer anderen. Aber nichts war einfach genauso. Und keine Person war wie die Person, die in den Evangelien geschildert wurde [...] Das ist weder «eine Religion» noch «eine Philosophie». Es ist die Summe und die Tatsächlichkeit aller Religionen und Philosophien.»⁶ So wird deutlich, warum er meint, ausgerechnet Elemente der *Fantasy*-Literatur für die *praeparatio evangelii* nutzen zu sollen: Die Vertiefung der Imagination, führt, wenn mit Sinn und Verstand betrieben, über die Sinne und den Verstand hinaus, ohne dem Eskapismus für Wirklichkeitsdeserteure zu dienen. Das erfordert aber auch literarische Qualität.

In seinen literaturwissenschaftlichen Studien unterscheidet Lewis den Inhaltsrealismus vom Darstellungsrealismus und macht an großen Werken der Dichtung deutlich, wie völlig unabhängig beide Formen des Realismus voneinander sind.⁷ So ist auch die Frage, ob sie eine Erzählung gemeinsam, getrennt oder gar nicht prägen, unerheblich für deren literarische Qualität.

Aus der *Fantasy*-Literatur sind Kunstfiguren, Fabelwesen wie sprechende Tiere und Pflanzegeister, Chimären (Centauren, Faune, Minotauren und dergleichen), weiße und schwarze Zauberer, die Himmelsphären lenkenden Intelligenzen des vorneuzeitlichen Kosmos bzw. Sterne in Menschengestalt, Feen und Hexen, Zwerge, aber auch Riesen und Kreaturen der Finsternis, Abstiege ins Totenreich und Reisen in andere Welten nicht wegzudenken. Sie gehören zum literarischen Erbe, das von der Antike bis in die Gegenwart angesammelt wurde. In den Narnia-Chroniken schöpft C.S. Lewis daraus im doppelten Sinne des Wortes. Er bedient sich unterschiedlichster Erzählmotive aus fast allen bekannten Mythen der Menschheit, indem er ihren schönen, weil wahren und guten Kern seiner Geschichte anverwandelt. So tauchen Bacchus und seine Mänaden auf, wo über die Rettung durch Aslan ein überschwengliches Freudenfest in paradiesischer Fülle zu feiern ist; und als bei Aslans Rückkehr der Zauber bricht, mit dem die weiße Hexe Narnia ewig im Winter fest- und 100 Jahre das Weihnachtsfest ferngehalten hatte, kommt Father Christmas und schenkt den vier Geschwistern Peter, Susan, Edmund und Lucy, die zu Königen und Königinnen in Narnia bestimmt, aber gerade erst durch einen Wanderschrank dort hineingeraten sind, die Ausrüstung für ihre Abenteuer.

Als Kollege und Freund war Tolkien ein wenig verstimmt, als der erste Band der Narnia-Chroniken, erschien: Zu deutlich könne man die religiös erzieherische Absicht spüren, worunter die literarische Qualität leide. Tatsächlich unterscheiden sich die Narnia-Chroniken von anderer *Fantasy*-Literatur, insofern Lewis sich nicht bemüht, minutiös eine ganz eigene Mythologie, Sprache, Ästhetik, Welt der Fantasie zu entwickeln. Da die gleichzeitige Ankunft von Father Christmas und Aslan als Hinweis wichtig ist, schert er sich nicht um einen mythologischen «Stilbruch».⁸ Die literarische Qualität und die allegorische Wirkung wird anders erreicht.⁹ Unter den moderneren Werken der *Fantasy*-Literatur verdankt C.S. Lewis besonders viel Edmund Spensers *The Fairie Queene* und George MacDonalds *Phantastes*, der auf ihn wirkte, wie die Narnia-Chroniken auf seine eigenen Leser wirken sollten. In *Studies in Medieval and Renaissance Literature* schreibt er über Spensers Buch, was auch von den Narnia-Büchern gilt: «Dies ist natürlich weit mehr als nur ein Märchen, doch solange wir es nicht zuvor als ein Märchen genießen können, wird es uns kalt lassen.»¹⁰ Im Alter von zehn Jahren habe er solche Bücher heimlich gelesen, weil er sich schämte, mit 50 Jahren bekenne er sich dazu. Daher die Widmung zu *The Lion, the Witch and the Wardrobe*, in der Lewis seinem Patenkind Lucy Barfield verspricht, sie werde, obwohl sie jetzt zu alt dafür sei, später darauf zurückkommen können, wenn dies ein gelungenes Buch sei. Denn *Fantasy*-Literatur sei nur gut für Kinder, wenn sie auch von Erwachsenen geschätzt werden könne. Lewis, selbst Literaturwissenschaftler und gefragter Kritiker,

hat im Laufe der Zeit die Vorsicht entwickelt, ein Buch dann nicht für literarisch minderwertig zu erklären, wenn es verständige Leser gefunden hat, von denen es «wahrhaft gelesen und hartnäckig geliebt worden ist.»¹¹ Daher traf ihn die Kritik von J.R.R. Tolkien hart. Nicht nur auf unzulässigen Synkretismus, auch auf Inkonsistenzen wurde hingewiesen. Zwei Beispiele: Im zuerst geschriebenen Band beruft sich die Weiße Hexe im Disput mit Aslan auf einen *Emperor-beyond-the-Sea*, den Schöpfer der magischen und daher unhintergehbaren Gesetze von Narnia; sie selbst wird von den Bibern als Tochter der Lilith mit einem Riesen bezeichnet. Dagegen erklärt der an sechster Stelle geschriebene, aber narnia-chronologisch erste Band, wie Aslan selbst durch seinen Gesang die Welt von Narnia ins vielstimmige Dasein ruft, während das Böse in Gestalt der Weißen Hexe, die bereits die Welt, aus der sie ursprünglich stammt, zerstört hat, wie ein schädlicher Virus eingeschleppt wird von den Menschen, die sich zuerst in die Welt der Hexe und dann in die neu entstehende Welt von Narnia verirrt haben.

Den oben erwähnten «unliterarischen» Leser stören Inkonsistenzen nicht, weil ihn nur die Ereignisse interessieren. Daher vergleicht C.S. Lewis ihn mit einem «unmusikalischen Hörer, der nur die Melodie will. [Er] überhört fast alle Klänge, die das Orchester wirklich hervorbringt, er will die Melodie summen»; dagegen gelte es, alle Teile eines Werks aufeinander zu beziehen wie «die Teile in einer Symphonie».¹² Lewis schreibt für den idealen Leser, für den die innere Stimmigkeit der Geschichte über deren Qualität entscheidet. Daher lassen sich die vermeintlichen Inkonsistenzen auflösen, denn sie stehen im Dienst seines Realismus: Die Bewohner von Narnia überliefern – wie aus der Religionsgeschichte bekannt – die Geschichten von den Anfängen bisweilen mit denselben Unschärfen, die auch ihre prophetischen Sprüche von der Wiederkunft Aslans und der Ankunft der vier Könige aus dem Geschlecht Adams und Evas auszeichnen, auch lose Enden von Überlieferungssträngen gehören dazu – die Geschichte der Lilith könnte auch eine Rolle spielen, die nicht mehr rekonstruierbar ist. Zum zweiten Beispiel: Die ewig junge Weiße Hexe spielt sich – der Wahrheit zuwider – als ursprüngliche Königin von Narnia auf und wenn sie sich trotzdem im Streit mit Aslan zu ihren Gunsten auf Gesetze beruft, die keinerlei Willkür beugen darf, dann stellt sie gleichzeitig klar, wie jenseitig, wie ganz weit weg der in Frage stehende Gesetzgeber ist, der *Emperor-beyond-the-Sea*; da die Hexe in den Chroniken die Rolle des Diabolos hat, der die Menschen versucht, indem er verleumdet und die Wahrheit verdreht, ist dies stimmig. Außerdem setzt auch Aslan in *The Last Battle* einen Unterschied: «im Namen Aslans und Aslans großem Vater, dem *Emperor-over-the-Sea*.»¹³ Die innere Stimmigkeit der Narnia-Chroniken wird einer der Gründe sein, warum die Meisterin der verwobenen Erzählstränge, Joanne K. Rowling, beteuert, sie würde, wenn sich die Gelegenheit ergibt,

sofort zu den grandiosen Chroniken von Narnia greifen.¹⁴ Ihre Vorbildlichkeit für Rowlings eigene moderner gestaltete Version der *praeparatio evangelii* in den sieben Harry-Potter-Büchern¹⁵, ist ein gängiger Topos. Für ihren Geschmack habe Lewis seine christliche Botschaft zu offensichtlich mit der Geschichte verwoben.¹⁶ In der Tat, überrascht Lewis den Leser seiner Briefe, wenn er (am Tag vor seinem Tod) einem Jugendlichen namens Philip mitteilt: «Es ist schon komisch, daß alle Kinder, die mir geschrieben haben, sofort erkennen, wer Aslan ist, die Erwachsenen aber *nie!*»¹⁷

Damit sind wir bei der Frage, wie die Erlösergestalt Aslan heute die Annahme des Evangeliums vorbereiten kann. Die theologische Qualität von *Fantasy*-Literatur, die zur *praeparatio evangelii* beitragen will, müßten wir von der Offenbarung her kritisieren. Denn die Offenbarung kritisiert unsere natürlichen Vorstellungen von Gott, nicht umgekehrt. Allerdings muß das fantastische Motiv in einer Erzählung auch ohne vorrausgehende Kenntnis des Evangeliums verständlich werden, wenn es auf die Offenbarung vorbereiten können soll. Denn das Evangelium ist nicht ein kritisches Potential, das bei seiner Aktualisierung alle natürliche Erkenntnisfähigkeit implodieren, in den Abgrund des göttlichen Nichts versinken läßt. Soll die *praeparatio evangelii* menschenmöglich sein, dann muß der Mensch mit einem religiösen Sinn begabt sein, der ihm gestattet, das Stimmige vom Unstimmigen zu unterscheiden, wenn denn jemand seine Aufmerksamkeit auf eine Eigenschaft Gottes lenkt, auf göttliche Absichten oder Gottes Handeln in der Geschichte. Eine Art religiöse Musikalität muß ihn befähigen, innerlich zuzustimmen, wenn ein fantastisches Erzähl-Motiv einen religiösen Bedeutungszusammenhang herstellt, und zu sagen: Ja, das stimmt; oder ein Veto einzulegen: Nein, das paßt nicht zusammen. Woher diese Musikalität stammt, ist eine gnadentheologische, wie sie ausgebildet und verbildet werden kann, eine pastoralpsychologische Frage. Hier geht es nur um das «semantische Potential», das C.S. Lewis mit fantastischen Erzähl-Motiven vermitteln will, um seinen Lesern das Verständnis und die Annahme des Evangeliums zu erleichtern. Durch dieses semantische Potential will er die «Vor-Taufe der kindlichen Fantasie»¹⁸ erreichen, welche die Annahme des Christlichen Glaubens erleichtert, wenn seine Leser ihm später im Leben begegnen, weil er sie vage an Geschichten erinnert, die sie als Kinder gelesen und genossen haben.

Kann das heute noch gelingen? Kann z.B. der Leser von *The Lion, The Witch and the Wardrobe*, der zusammen mit Lucy und Susan durchlitten hat, wie Aslan an die Stelle ihres verräterischen Bruders Edmund tritt, ihn rettet und sich selbst von der Weißen Hexe töten läßt, kann dieser Leser eher verstehen, wie der Löwe von Juda und das geopfte Lamm in den biblischen Schriften zusammenstimmen?¹⁹ Oder wendet er sich davon ab, weil ihm mit Vernunftgründen empfohlen wird, dagegen zu rebellieren?

2. Ist die «*praeparatio evangelii fantastica*» unvernünftig?

Richard Dawkins ist es ernst, wenn er die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung, die in dem oben zusammengefaßten Kapitel der Narnia-Chroniken inszeniert wird, als «vicious», also boshaft, heimtückisch, grausam charakterisiert. C.S. Lewis hingegen macht in seinen Kinderbüchern keinen großen Bogen um dieses semantische Potential, das sogar Theologen problematisch erscheint, wenn es falsch aktualisiert wird. Immer wieder neu haben sie sich an dem gerieben, was mitunter als Satisfaktionslehre des Anselm von Canterburys gehandelt wird: Die Ehre eines gesetzgeberischen Vatergottes, der durch ein endliches Wesen, den Menschen, unendlich beleidigt wurde, kann nur wiederhergestellt werden durch eine unendliche Genugtuung, die nur sein eigener gleichermaßen unendlicher Sohn in endlicher Menschengestalt geben kann. Der neutestamentliche Stellvertretungsgedanke, den Anselm theologisch rekonstruieren wollte, mag hier karikiert erscheinen. Wenn Dawkins daran Anstoß nehmen sollte, befände er sich jedenfalls in der Gesellschaft von Theologen aller Jahrhunderte. Allerdings glaubt Dawkins an die Existenz eines Gottesbildes, das noch um einige Grade inhumaner ist. Wer sich die Lektüre seiner umfangreichen Darstellung ersparen will, kann auch *The Last Battle*, den letzten Band der Narnia-Chroniken, lesen. Dort beschreibt Lewis, wie das Bild von Aslan durch einen Betrüger korrumpiert und die Bewohner Narnias im Namen Aslans auf widernatürliche Weise unterdrückt, in Angst versetzt und ausgebeutet werden.

Wie dem auch sei, in der *praeparatio evangelii* bei C.S. Lewis spielt ein beleidigter Gott, der Genugtuung fordert, sicher keine Rolle: Der Löwe Aslan ist viel zu herrlich, als daß er sich beleidigen ließe. Vielmehr geht es, wie wir sehen werden, um die Beleidigung der Geschöpfe. Dawkins, der die Existenz eines Gottes grundsätzlich ablehnt, kann natürlich keinen Begriff von Sünde haben.²⁰ Insofern ist es verständlich, daß er die biblische Strafe für einen Obstdiebstahl für unverhältnismäßig hält. Aber warum läßt Lewis schwer zu deutende Aspekte des Evangeliums nicht einfach aus, wenn er sich an eine *praeparatio evangelii fantastica* macht? Das ist eine Frage der Logik, meine ich, die seine eigene Bekehrung auszeichnet. Sein umfassendes literaturwissenschaftliches Wissen über den Mythen-Schatz der Menschheit begriff auch den neutestamentlichen «Mythos» mit ein. Doch seitdem selbst T.D. Weldon, der «hartgesottenste aller Atheisten, die ich je kannte» und Tutor für die Klassiker in Oxford, Lewis gegenüber bemerkt hatte, «die Evidenz für die Historizität der Evangelien sei eigentlich überraschend gut», hing seine eigene Ablehnung des Glaubens an einem seidenen Faden.²¹ Hinzu trat die oben erläuterte Schwierigkeit der literaturwissenschaftlichen Einordnung der Evangelien: nicht «bloß Mythos», nicht «bloß

Historie), nicht «eine Philosophie», nicht «eine Religion», Lewis sah sich daher vor der Entscheidung, ob Christus verrückt sei, wenn er behauptet, der Sohn Gottes zu sein und das Lamm Gottes, das hinweg nimmt die Sünde der Welt, oder nicht. Jesus Christus ist der Sohn Gottes, denn er ist nicht verrückt.

Dawkins entschied anders, wenngleich ihm die eigenen Inkonsistenzen zu schaffen machen müßten. Als Atheist lehnt er nicht nur den Gott ab, von dem er fest glaubt, Theisten verehrten ihn, sondern bekennt sich auch zum naturalistischen Determinismus. Dann aber kommt er auf rätselhafte Weise zu ethischen Maßstäben, die er gegen die Bibel in Stellung bringt. In seinem Essay *The Abolition of Man* (dt. *Die Abschaffung des Menschen*) hat C.S. Lewis einen moral- und religionsphilosophischen Beweis für die Überzeugung vorgelegt, daß von «Menschlichkeit» nicht mehr rational die Rede sein könne, wenn die Rede von Gott abgeschafft wird. Einen Gottesbeweis aus der Moralität führt er in *Mere Christianity* (dt. *Christentum schlechthin*). Dawkins selbst hat die Abwesenheit moralischer Kategorien als klare Folgerung seiner naturalistischen Deutung der Evolutionstheorie ausgesprochen: «Dies ist eine der härtesten Lektionen für den Menschen. Wir wollen nicht zugeben, daß die Dinge weder gut noch böse, weder grausam noch freundlich sind, sondern schlicht herzlos – gleichgültig gegenüber allem Leiden, ohne jeden Sinn.»²² Warum betrachtet er Stellvertretung und Genugtuung nicht einfach in diesem Rahmen? Selbst naturalistisch eingestellte Evolutionsbiologen könnten die Forderung nach Genugtuung für sippenwidriges Verhalten als Selektionsvorteil erklären, weil das von Dawkins so genannte «egoistische Gen» die eigene Reproduktion unter bestimmten Bedingungen über gemeinschaftliche, ein solches Ethos ausbildende Organisationsformen besser erreichen kann. Stellvertretung kann ebenso nützlich sein, wenn der aus dem Tierreich bekannte «Altruismus» auch als Selektionsvorteil des «egoistischen Gens» erklärt wird. Da beide Formen von Erklärung tatsächlich gegeben und gleichzeitig, wie im Zitat, moralische Wertungsbegriffe als illusionär betrachtet werden, dürfte das semantische Potential des von Dawkins geprägten Begriffes gegen Null tendieren. Diese Hinweise legen jedoch den Blick für das von Zweckerklärungen aus der naturalistischen Retrospektive unterschiedene semantische Potential der stellvertretenden Genugtuung durch Aslan frei. Sie läßt sich nicht genetisch erklären als zufällige Antwort, die notwendige Vorteile bringt angesichts des Selektionsdruck in der Natur. Sie läßt sich nur aus den Prinzipien des interpersonalen Vollzugs endlicher und unendlicher Freiheiten verstehen.

Doch lassen wir die inkonsequente Forderung nach Ethik hier auf sich beruhen. Dawkins Argument gegen die stellvertretende Genugtuung ruht auf folgenden zwei Säulen. (1) Sie ist fühllos, denn sie ist «ein neuer Sado-

masochismus, über dessen Boshaftigkeit selbst das Alte Testament kaum hinausgeht.»²³ (2) Sie ist unvernünftig, denn (in der Darstellung von Dawkins) hat Augustinus die schon in sich unsinnige Lehre erfunden, daß die biologischen Nachkommen auch die Sünden der Vorfahren erben, zudem aber haben diese Vorfahren, Adam und Eva, gar nicht existiert, und Paulus, der das nicht wußte, hat dann die Menschwerdung Gottes zum Ziele der Erlösung von dieser gar nicht existierenden Sünde für notwendig erklärt, während uns schließlich das Evangelium nach Judas darüber informiert, wie Jesus Judas mit dem Verrat beauftragt hat, damit das von Gott geplante sado-masochistische Szenarium der Kreuzigung überhaupt stattfinden kann. Dawkins weist Ausflüchte, die er wohl moderner Theologie zuordnet, als lächerlich zurück: «Ach ja, natürlich, die ganze Geschichte von Adam und Eva war ja nur ein *Symbol*, stimmt's? Ein *Symbol*? Um sich selbst zu beeindrucken, mußte Jesus also gefoltert und hingerichtet werden, als stellvertretende Bestrafung für ein *symbolische* Sünde, begangen von einer Person, die gar nicht existiert hat? Wie gesagt, das ist nicht nur boshaft und unangenehm, sondern auch völlig verrückt.»²⁴

Es lohnt, diese aktuellen Verwerfungen zur Kenntnis zu nehmen, weil sie genau das brandmarken und für unvernünftig erklären, was die Zeitgenossen in der *praeparatio evangelii fantastica* bei C.S. Lewis nicht antreffen werden. Bewegt er sich geschickt auf dem Parkett, das gerade noch als natürlicher *common sense* betrachtet werden kann? Ganz abgesehen vom Unbegriff «geerbter Sünden» gibt es in Narnia keine Ursünde, deren Folgen den gelungenen Gottes- und Weltbezug der Nachfahren beeinträchtigen. Es gibt zwar im ersten Band der Narnia-Chroniken eine der biblischen Zuspitzung ähnelnde Ursündenerzählung: die Möglichkeit zur Empörung endlicher Freiheit gegen den Willen der unendlichen Freiheit des Schöpfers, in welcher der Mensch selbst entscheiden will, was gut und was böse heißen soll. Aber es gibt nicht die Ursünde. Es hätte sie geben können, wenn ein einzelner Mensch versagt hätte, beim Pflanzen des Baumes zu helfen, der die Weiße Hexe für Jahrhunderte auf Abstand halten wird. Mit dem Auftrag zum Pflücken der Schutzbaum-Saat an einen bestimmten Menschen veranschaulicht C.S. Lewis eine Einsicht, die Romano Guardini treffend zum Ausdruck gebracht hat: Früher konnte man meinen, der Christ habe eine Aufgabe in dieser Welt; heute wissen wir, daß die Welt seine Aufgabe ist. Der historischen Gelegenheit zum Sündenfall, die sich in *The Magician's Nephew* direkt nach der Schöpfung Narnias bot, widerstand der Vertreter der Geschöpfe in dem Garten, in dem es verboten ist, zur Erfüllung des eigenen Wunsches zu pflücken, will man nicht an seiner Erfüllung verzweifeln. Diggory, der Neffe des Magiers, begegnet der Versuchung durch die Weiße Hexe, die ihn dazu bringen wollte, für sich selbst oder wenigstens für seine kranke Mutter einen Apfel vom Baum des Lebens zu pflücken

– oder liebt er sie gar nicht wirklich? Da Diggory nicht allein gekommen ist, und die Hexe nicht nur Aslans Willen sondern auch die Existenz seiner Gefährtin Polly zur Disposition stellt, bringt er es über sich, der Versuchung zu trotzen.²⁵ Zuvor – ganz der Warnung am Tor des Lebensgartens entsprechend – hatte die Weiße Hexe sich selbst durch das egozentrische Essen vom Baum des Lebens ihren größten Wunsch, die ewige Jugend, erfüllt und die größte Strafe, die Verzweiflung darüber, zugezogen. Ein tiefer gehender Vergleich der biblischen Ursünden- und narnischen Urtugenderzählung, der den Zusammenhang von sündigem Willen zur Macht für endloses Leben und Verzweiflung über unbegrenztes Leben auch bei Tolkien und Rowling genauer untersucht, wäre lohnend. Hier sei nur noch eine weitere Differenz markiert.

Hier wird – obwohl die ersten Könige von Narnia und alle Menschen dort aus unserer Welt stammen und folglich Adamssöhne und Evastöchter genannt werden – nicht eine der Menschheit eingeschaffene mystische Zusammengehörigkeit gedacht, die für alle Menschen durch die Tat eines einzelnen zum Verlust der Freundesbeziehung mit Gott führen könnte. Ihr positiver Sinn – die Vergöttlichung des ganzen Geschlechts durch die Inkarnation in einem seiner Glieder zu ermöglichen – entfällt in Narnia ebenfalls. In dieser Hinsicht scheint es auch übertrieben, Aslans prophetisch angekündigte Wiederkunft und sein plötzliches Erscheinen als Inkarnation zu bezeichnen, zumal sowohl nach der Schöpfung als auch nach der Erlösung zwar Menschen zu *High Kings and Queens in Narnia* bestellt werden, diese sich aber der Loyalität ihrer Untertanen im Parlament der sprechenden Tiere versichern müssen. Die ontologisch bedeutsame Differenz liegt zwischen sprechenden Tieren und vernunftlosen. In welche Art unter den Geschöpfen müßte dann wohl eine Inkarnation geschehen, die Voraussetzung für das absolute, von jeglicher Erlösungsnotwendigkeit losgelöste Ziel der Vergöttlichung aller vernunftbegabten freien Geschöpfe wäre? Aslan selbst sagt, er werde in jeder Welt unter einem anderen Namen gerufen und erscheine den Menschen in unterschiedlicher Gestalt.²⁶

Bei der stellvertretenden Genugtuung in *The Lion, The Witch and the Wardrobe* geht es also nicht um eine in den Anfängen der Welt liegende Ursünde, von deren Folgen Aslan Narnia zu erlösen hätte. Vielmehr fordert die Weiße Hexe Sühne für den kürzlich erfolgten Verrat durch Edmund, einen von vier Geschwistern, die dazu bestimmt sind, über Narnia zu herrschen. Dieser Verrat ist kein Possenspiel, in dem die Hexe ausgetrickst wird. Edmund ist echt. Keine andere Figur des Buches ist so komplex, wird mit solcher Liebe beschrieben und in ihrer psychologischen Entwicklung verständlich gemacht, ohne ihr die Freiheit zu nehmen. Wie steht es nun mit der boshaften Fühllosigkeit, der letzten verbleibenden Anklage, die Dawkins gegen die stellvertretende Genugtuung vorgebracht hat? Genau gegen diese Fühllosigkeit schreibt Lewis an.

Denn in Narnia sind es die Bösen, die Genugtuung, die Ungerechten, die Gerechtigkeit fordern und sich dazu auf das Gesetz berufen. Aslan tritt an die Stelle von Edmund, der seine Geschwister verraten hat, weshalb er eigentlich auf dem Großen Steintisch geopfert werden müßte, wenn einer auftritt und Sühne fordert. So lautet das Gesetz, das der Natur von Narnia eingeschaffen ist. Auf welchem Wege ist Edmund des Verrats schuldig geworden? Er vertraute der Weißen Hexe und meinte, sie werde ihn nach Auslieferung seiner Geschwister zum Prinzen von Narnia machen, so daß er endlich den Ton angeben kann in der Familie, anstatt weiterhin seinen älteren Geschwistern Peter und Susan gehorchen zu müssen. Als Vorgesmack künftiger Herrlichkeit hatte ihm die Hexe verzauberten Türkischen Honig zu essen gegeben, der wie eine Droge wirkte, von der Edmund nie genug bekommen kann, für deren Erwerb, mit der Vernebelung seines eigenen Verstandes anfangend, er alles zu tun sich bereit fand. C.S. Lewis spiegelt die angemessene Perspektive auf die Grausamkeit der Stellvertretung durch Christus in der gefühlvollen Reaktion seiner kindlichen Helden, die das grausame Geschehen, dem sich die fiktive Erlösergestalt Aslan aussetzt, mit eindringlich geschildertem Entsetzen wahrnehmen und zunächst verständnislos trauern.

Denn ihre natürliche Erwartung wird schrecklich enttäuscht. Sie hielten es für stimmig, wenn der herrliche Löwe, von dem sich die Bewohner Narnias die Rettung aus der Hand der Weißen Hexe versprochen, wenn Aslan sich gegen ihre mörderische Meute, die blutige Sühne fordert für Edmunds Verrat, wehrte und die Bösen, die auf die Erfüllung des Gesetzes beharren, zunichte machte. Diese natürliche Erwartung, der Gute und Mächtige werde sich auf keinen Fall in die Hand der Bösen geben und durch sie zugrunde gehen, weil er doch die Guten und Schwachen beschützen müsse, wird durchkreuzt. Im Gegenteil, Aslan wird auf jeden Fall, das erfahren die Kinder und mit ihnen die Leser, in seiner eigenen Person das Gesetz wahren, das er selbst Narnia so eingeschaffen hat, wie es in den Großen Steintisch eingeschrieben ist. Die allen, auch der Weißen Hexe innerliche, die moralisch-juridische Seite des eingeschaffenen Gesetzes ist denen, die den Großen Steintisch kennen, klar: Die Sühne für Verrat darf, wenn gefordert, nicht verweigert werden. Es führt in Narnia, obwohl es keine Ursünde zu sühnen gibt, kein Weg vorbei am Opfer auf dem Steintisch, an der Erfüllung des Gesetzes, weil es sich um «tiefe Magie» handelt, dergestalt daß, wenn einer aufsteht und Sühne für Verrat fordert, sie aber nicht erhält, ganz Narnia «in Feuer und Wasser umgeworfen und vergehen wird.»²⁷ Als Susan Aslan ins Ohr flüsternd fragt, ob jetzt nicht ein angelegentliches Abweichen von der Regel sinnvoll sei, man gegen das Gesetz nicht irgend etwas tun könne, wird dessen Heiligkeit, das Tabu deutlich, indem der Löwe antwortet: «Etwas tun gegen die Magie des Herrn? sagte

Aslan, sich ihr mit gerunzelter Stirn zuwendend. Und niemand hat ihm je wieder diesen Vorschlag gemacht.»²⁸ Da ein Kind fragt und dies im Interesse eines anderen, fällt die Reaktion auf die unbewußte und nur partielle Wiederholung der Ur-Versuchung Evas durch die Schlange bestimmt, aber milde aus. Als die Hexe nach ihrer Geheimverhandlung mit Aslan laut erwägt, er könne Wort brechen, und ein Pfand fordert, erhält sie zur Antwort das gewaltige Gebrüll des Löwen, das Narnia erbeben und die Hexe flüchten läßt. Dieser Verdacht zerstört die Basis der Verständigung und zerschellt an der Herrlichkeit Aslans – da ja abgründig böse ist oder seinen Verstand verloren hat, wer, obwohl er ahnt, wovon er redet, die Gottheit Gottes bezweifelt; Susan hingegen zweifelt nicht an der Güte Aslans, sondern am Gesetzgeber, weiß aber nicht Aslan eins mit ihm. Darf ein Böser die Einhaltung des Gesetzes fordern? War die magische Verbindung von Weltuntergang und Erfüllung dieses Gesetzes klug erschaffen? Ist es gerecht, Sühne für Verrat fordern zu dürfen? Diese Fragen werden nicht gestellt, sie verenden in der Frage des Löwen, durch die er an die Autorität des Gesetzgebers erinnert. Für ein Kinderbuch hält C.S. Lewis diesen Endpunkt des Nachfragens sicher für ausreichend, zumal er die Gerechtigkeit des Löwen als selbstlose Herrlichkeit im Kontrast zur herrischen Egozentrik der Weißen Hexe anschaulich macht.²⁹ Philip Pullman sieht das genau umgekehrt: Egozentrische Herrschsucht zeichnet «Gott», herrliche Selbstlosigkeit seine Gegner aus. Aber das ist nicht der einzige Grund, warum er sein «Gegen-Narnia» verfaßt hat. Ob dies vernünftig ist?

3. Ist die «*praeparatio atheistica-fantastica*» vernünftig?

«Ich hasse die Narnia-Bücher und ich hasse Sie mit tiefer und bitterer Leidenschaft», sagt Philip Pullmann von sich, es handle sich um «eins der häßlichsten und giftigsten Dinge, die ich je gelesen habe, keinerlei Mangel an Übelkeit erregendem Blödsinn.» Außerdem, meint er, «die Narnia-Bücher führen zu einer Sicht vom Leben, die so boshaft und grausam ist, daß ich mich kaum zurückhalten kann, wenn ich daran denke.» Kein Wunder also, wenn er sagt, Lewis sei «wirklich gefährlich gewesen.»³⁰ Das Urteil kann sich nicht auf grausame Gewalt, intrigante Bosheit, einschüchternde Drohgebärden etc. oder sprechende Tiere und noch fabelhaftere Wesen beziehen. Die gibt es ebenso in Pullmanns vielgepriesener Trilogie *His Dark Materials*, deren erzählerische Brillanz mit Preisen und großen Auflagen belohnt wurde. Für alle *Fantasy*-Literatur nachteilig ist, wie auf der Leinwand die Grausamkeit der Kämpfe und die Häßlichkeit der Geschöpfe der Finsternis bedrohlicher wirken als in der privaten Imagination. Die Massen der Kinobesucher schreckt das offenbar nicht; ob es der Wahrnehmung der Bücher schadet, steht auf einem anderen Blatt.³¹ Allerdings mußte, um

nicht größere Teile des Publikum zu vergraulen, der erste Teil der Verfilmung von *His Dark Materials* abgemildert werden. Denn Pullmanns negative Darstellung der christlichen Religion, angesichts derer man beim Lesen leichter ein (historisch bewandertes) Auge zudrücken kann, würde beim Anschauen eines Films stärker die Imagination belästigen und dann belasten. In der religiösen Frage liegt allerdings der Schlüssel zu Pullmanns überraschend starker Ablehnung der Narnia-Chroniken, zu denen er seine Alternative erfindet.

Gott, der Schöpfer, wird bei Pullmann fast immer die «Autorität» genannt. Er ist die oberste Spitze eines unzählige Parallelwelten beherrschenden *Kingdom of Heaven*, das den weit zurückliegenden ersten Kampf zwischen den Engelheeren gewonnen hat. Die freiheitsberaubende und angsteinflößende, auf Monotheismus beruhende Herrschaft der «Autorität» hat der Thronregent Metatron errichtet. Auf Erden wird sie von den priesterlichen Dunkelmännern des Magisteriums, d.h. vom Vatikan, der nach Genf gezogen ist, mit Hilfe einiger genauso zwielichtiger Frauengestalten durchgesetzt. Aber, so stellt die abgefallene Nonne Mary Malone fest, «die Christliche Religion ist ein sehr mächtiger und bestechender Fehler, nicht mehr.»³² Mit dem *subtle knife*, auch «Gott-Killer» genannt, kann der kindliche Protagonist Will von einer Welt – mit der jeweils entsprechenden (religiösen) Welt-sicht – in eine andere gelangen. Das andere Kind, das Mädchen Lyra, kann das Alethiometer, eine Wahrheitsuhr, intuitiv lesen. Der Kampf der beiden Großmächte tritt nun in die entscheidende Phase. Die Kinder stehen nicht auf der Seite des *Kingdom of Heaven*. Da sie vielmehr ihre besonderen Fähigkeiten gegen den Regenten Metatron und die «Autorität» einsetzen, gewinnt diesmal die andere, die richtige Seite. Deren Führer, Lord Asriel will die *Republic of Heaven* errichten, in der alle frei und gleich sein werden. Dafür opfert er, der Lyras Vater ist, sich, indem er Metatron in den Abgrund zieht. Auf ähnliche Weise wird das Selbstopfer des Zauberers Gandalf im *Herrn der Ringe* und des Königs Tirian in *The Last Battle* beschrieben. Allerdings wird das Leben dieser beiden auf herrliche Weise erneuert. Davon kann bei Pullman keine Rede sein.

Denn nach dem Endsieg stehen die Kinder schließlich vor der «Autorität», die zu schwach und senil ist, um zu wissen, was in ihrem Namen angestellt wurde. Als sie «Gott» aus seiner Krystallsänfte ins Freie helfen, löst er sich, weil er so hinfällig ist, beim ersten Windhauch in Staub auf. In der Optik von *His Dark Materials* ist das aber nicht weiter schlimm, weil alles intelligente Leben aus diesem Staub besteht und zu ihm zurückkehrt, um in Einheit mit anderem Leben im Universum fortzubestehen. Außerdem war, was alle die «Autorität» genannt hatten, nur der älteste Engel, der den Engeln, die – ebenso zufällig wie er, aber nach ihm – aus dem Staub entstanden sind, weisgemacht hat, er sei der Schöpfer. Seine Auflösung, wie schon die

Befreiung der im Totenreich festgehaltenen Geister, ist ein befreiendes Glücksmoment und es ist für die Kinder Will und Lyra gut zu wissen, daß, wenn die Fenster zwischen den Welten wieder verschlossen sind und die Vertilgung des Staubs durch Gespenster verhindert wird, kein Staubkörnchen mehr verloren gehen kann.

Da *His Dark Materials* so aufwendig und kunstreich erzählt sind, kann hier nur das Gerippe der Geschichte wiedergegeben werden. Aber so viel wird deutlich: Im Vergleich mit den Narnia-Chroniken sind nicht nur die Rollen ausgetauscht, so daß die Autorität (nicht mehr ganz zurechnungsfähig) einen Machtapparat befiehlt, über dessen heimtückische Effizienz sogar die Weiße Hexe vor Neid erblassen würde. Einen Gott, der mit dem *Emperor-beyond-the-Sea* oder mit Aslan verglichen werden könnte, gibt es gar nicht, und genauso wenig die Schöpfung aus dem Nichts. Es gibt nur einen, der so tut als ob, dessen angemessene Autorität, von einem Willen zur Macht, geleitet ist, der sich überlebt hat und trotzdem alle anderen im Dunkel der Angst vor dem Tod und dem Fortschritt hält. Narnia wäre in der Tat gefährlich zu nennen, wenn es diese «Autorität» als liebenswerte Gottheit in der kindlichen Imagination befestigen wollte. Natürlich ist dem nicht so. Vielmehr wird in *The Last Battle* ein Gottes-Betrug in Szene gesetzt, der zu einem angemessenen, auf Lügen beruhenden pseudo-religiösen Autoritarismus führt, dem *His Dark Materials* bemerkenswert nahe stehen. Die Protagonisten von *The Last Battle* kommen allerdings, bevor sie den Betrug durchschauen, zunächst zu dem großzügigen Entschluß, das Leben sei nicht wirklich lebenswert. Denn die autoritäre Gottheit, von der die Betrüger behaupten, sie sei der wiedergekommene Aslan, ist das gerade Gegenteil von all dem, was die alten Überlieferungen erzählen.³³ Sowohl bei C.S. Lewis als auch bei Pullmann ist die Entlarvung der angemessenen göttlichen Autorität ein zentrales Motiv. Um jedoch zu verstehen, wie Pullmann dennoch zu seinem erstaunlichen Urteil kommt, muß man eine religiöse Entscheidung für die Eschatologie der Narnia-Chroniken getroffen haben und gegen den pantheistischen oder buddhistischen Atomismus von *His Dark Materials*. Imaginativ appetitlich ist – oberflächlich betrachtet – beides. Vernünftiger als Pullmanns Alternative ist der christliche Glaube. Erst dann, wenn er die Imagination – vielleicht durch christliche *Fantasy*-Literatur – gebildet hat, erscheinen *His Dark Materials* widersinnig.

Ewigkeit und Unvergänglichkeit kommen dort nur dem Staub (*dust, dark matter*) zu, aus dem das All sich bildet. Diesem Staub sollen Bewusstsein, Erkenntnis- und Liebesfähigkeit inhärieren, auf dass sich nicht nur die materielle, sondern auch spirituelle Welt durch ihn aufbaut. Es ist an sich schon unvernünftig zu behaupten, Personen könnten durch Steigerung der Komplexität aus Materie entstehen, wie bei Pullman die Engel aus Staub. Aber einmal angenommen, dies sei ein Missverständnis, weil es wirklich

von der Materie unterschiedene «spirituelle Materie» gebe. Ist es dann vernünftig, die Auflösung der durch sie spirituell aufgeladenen Personen als Glücksmoment zu bezeichnen? Es ist eine Frage der Logik. Entweder es entsteht bei der Aggregation des Staubs an der Person etwas ihre Individualität auszeichnendes Neues, dann haben wir dasselbe Problem wie zuvor. Oder es entsteht nichts Neues, dann handelt es sich auch nicht um eine Auflösung, sondern um den Übergang desselben in einen anderen Zustand. Es läuft letztendlich darauf hinaus, dass, was die Person auszeichnet, zur Illusion erklärt wird, was aber der hoch moralische, ja durchgehend altruistische Grundton der Erzählung verdeckt. Das ist zwar Unsinn, aber appetitlicher Unsinn, solange keine humane Alternative im Blick ist, sondern nur die der Weißen Hexe oder Lord Voldemorts in den Harry-Potter-Büchern.

Aus Angst vor der Auflösung ins Nichts streben diese beiden nach uneingeschränkter Macht und machen alle anderen Personen zu bloßen Mitteln ihres egozentrischen Wunsches nach ewigem Leben in der bestehenden Form, da deren Ende ihr Ende bedeuten würde. Das ist die vernünftigere Alternative im Vergleich zum pullmannschen *salto mortale* der theoretischen Vernunft, aber die unappetitlichere. Wären nicht alle auf Pullmanns Seite: Eher liebendes Leben mit Ende, als endloses Leben ohne Liebe? Ist das vernunftloser Hedonismus, der annimmt, es sei angenehmer zu lieben als egozentrisch zu sein, ohne letztlich begründen zu können, warum das so sein sollte, wenn der eine Egozentrische angstfrei lebt, weil ihm mit dem Willen zu Macht auch die Macht gegeben ist? Oder ist es praktische Vernunft? Dann ließe sich ein vernünftiger Grund angeben, warum Liebe besser ist als Egozentrik. Sind wir der größtmöglichen Zahl und auch künftigen Generationen gegenüber verpflichtet, die Vernichtung des Staubs zu verhindern, wie Will und Lyra es – unter Aufopferung ihrer gemeinsamen Zukunft – tun, damit auch in Zukunft liebendes Leben mit Ende gelebt werden kann? Das klingt zunächst wohlwollend, aber mit Blick auf die extremen Möglichkeiten des Leids in *His Dark Materials*, wäre das endgültige Verschwinden des Staubs vielleicht genauso ein Glücksmoment wie die Auflösung der Person. Oder war letztendlich doch ein «Weiterleben» in anderen Wesen als «Grund» für das Glück im Moment der Auflösung gedacht? Oder gelangen die Personen mit dem Eingang in die Gesamtheit des «freien Staubs» in ein «höheres Bewußtsein»? Schwer zu sagen, wer da noch seiner selbst bewußt oder gar frei sein soll!

Vernünftiger, wenn auch unappetitlicher, scheint die Weltsicht der Weißen Hexe zu sein, in der Sühne gefordert werden kann für Verrat an Personen, weil sie nur leben bis zum Tod, und der Täter nicht über das Opfer triumphieren können soll. Noch vernünftiger, weil er den Sinn für die je größere Liebe Gottes schärft, ist allerdings der christliche Glaube an die individuelle Auferstehung in die Gemeinschaft der Heiligen mit Gott,

der in Person die Möglichkeit der Versöhnung von Täter und Opfer eröffnet hat. In der *praeparatio evangelii fantastica* wird nicht dieselbe Tiefe der Liebe ausgelotet wie im Evangelium selbst. Aber mit den für das Genre typischen fantastischen Mitteln wird sie zumindest angedeutet, wenn Aslan den Kindern erklärt, wie es sein kann, daß er auf dem Großen Steintisch getötet wurde und dann – nicht als Geist sondern ganz er selbst – zum Leben erwachte. Die Ungerechten, so zeigt sich nun, die Sühne für Verrat forderten und auf die Erfüllung des Gesetzes pochten, das ihnen diese Forderung gestattete, hatten vor der «tiefen Magie» gewarnt, welche in Narnia die Einhaltung des Gesetzes sanktioniert. Die Weiße Hexe und ihre Meute konnten sich aber nicht an das erinnern, was in den Narnia-Chroniken die «tiefere Magie» genannt wird, ein schöpferischer Sprechgesang (*incantation*), der schon in der Ruhe und Dunkelheit zu lesen war, bevor die Zeit zu dämmern begann: «Wenn ein Unschuldiger, der zum Opfer bereit ist, anstelle des Verräters getötet wird, zerbricht der Opfertisch und der Tod beginnt, rückwärts zu arbeiten.»³⁴

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Richard DAWKINS, *The God Delusion*, London 2006, 174: «More than any other species we survive by the accumulated experience of previous generations.» Dennoch sind die Prädikate, die Dawkins einzelnen christlichen Lehren und ihrer Verkündigung gibt, wenig schmeichelhaft. Sie reichen von «widerlich» (*obnoxious* 318) zu «böseartig/schädlich» (*pernicious* 307) sowie «boshaft/heimtückisch/grausam» (*vicious* 253) bis zu «Kindesmißbrauch» (*child-abuse* 318).

² Ich nenne zwei jüngere Beispiele: Markus MÜHLING, *Gott und die Welt in Narnia. Eine theologische Orientierung*, Göttingen 2005; Gene VEITH, *The Soul of The Lion, The Witch and The Wardrobe*, Eastbourne 2005.

³ In deutscher Übersetzung: C.S. LEWIS, *Über das Lesen von Büchern. Literaturkritik ganz anders*, Freiburg-Basel-Wien 1966.

⁴ J.R.R. TOLKIEN, *On Fairy-Stories*, in: DERS., *Essays Presented to Charles Williams*, Oxford 1947, 79, weist auf ein Gesetz der *Fantasy*-Literatur hin, das im Gegensatz zur heutigen Erfahrung steht. Das Gute ist dort immer schön, die Bösen haben häßlichen Willen und häßliche Werkzeuge. Der moderne Mensch neigt vielleicht zum «Escapismus», weil er ständig mit Verstößen gegen dieses Gesetz konfrontiert ist. «It is part of the essential malady of such days – producing the desire to escape, not indeed from life, but from our present time and self-made misery – that we are acutely conscious both of the ugliness of our works, and of their evil.» C.S. LEWIS, *Studies in Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge 1966, 184, weist in seiner Studie zu Sir Ectors Klage auf einen anderen Aspekt hin: «The ideal embodied in Lancelot is «escapism» in a sense never dreamed of by those who use that word; it offers the only possible escape from a world divided between wolves who do not understand, and sheep who cannot defend, the things which make life desirable.» Alistair McGRATH, *A Cloud of Witnesses. Ten Great Christian Thinkers*, Leicester 1990, 123–134, untersucht die philosophischen Wurzeln der Imagination bei C.S. Lewis als «vierter Dimension» der menschlichen Existenz, die auf Widerstände stößt: «The «watchful dragon» of human reason is hesitant to allow us to speak of anything which goes beyond experience.» (130)

⁵ Vgl. Thomas MÖLLENBECK, *Freude als Wink des Himmels. Zur Revision der fides daemonum bei C.S. Lewis*, *Communio* 33 (2004) 344–358.

⁶ C.S. LEWIS, *Überrascht von Freude*, Gießen-Basel 1992, 282. In seinem Buch *Pilgrim's Regress* schildert Lewis seinen intellektuellen Werdegang in Hinsicht auf die «Philosophien», die er durchlaufen hat.

⁷ Vgl. z.B.: *Über das Lesen von Büchern*, 57ff.

⁸ In einem Brief vom 3. Juni 1953 an Hila (C.S. Lewis, *Briefe aus Narnia. C.S. Lewis schreibt an Kinder*. Moers 1996, 40) wird das deutlich: «Was Aslans anderen Namen angeht, nun, ich möchte, daß Du ihn errätst. Hat es in *dieser* Welt niemals jemanden gegeben, der (1.) zur gleichen Zeit kam wie der Weihnachtsmann; der (2.) sagte, er sei der Sohn des Großen Herrschers; (3.) sich für den Fehler eines anderen von bösen Leuten erniedrigen und töten ließ ...».

⁹ Lewis macht in einem Brief vom 29. Dezember 1958 (W.H. LEWIS [Hg.], *Letters of C.S. Lewis*, San Diego-New York-London 1988, 475) deutlich, was die Narnia-Chroniken von der klassischen Allegorie unterscheidet: «By an allegory I mean a composition (whether pictorial or literary) in wh. immaterial realities are represented by feigned physical objects e.g. a pictured Cupid allegorically represents erotic love (which is an experience, not an object occupying a given area of space) or, in Bunyan a giant represents Despair. If Aslan represented the immaterial Deity in the same way in which a giant represents Despair, he would be an allegorical figure. In reality however he is an invention giving an imaginary answer to the question, «What might Christ become like, if there really were a world like Narnia and He chose to be incarnate and die and rise again in *that* world as He actually has done in ours?» This is not allegory at all.»

¹⁰ *Studies*, 133: «It is of course much more than a fairy-tale, but unless we can enjoy it as a fairy-tale first of all, we shall not really care for it.»

¹¹ *Über das Lesen von Büchern*, 102.

¹² *Über das Lesen von Büchern*, 34 und 78.

¹³ Der Namenswechsel (*beyond-over*) könnte selbst wiederum ein Hinweis sein, wie genau Lewis es nahm: Einmal spricht Aslan im Diesseits, ein andern mal im Jenseits von Narnia. Ein Beispiel für die Stringenz des *plots*: Die erratisch im Wald leuchtende Straßenlaterne, die (im zuerst geschriebenen Band) den Eingang in die Narnia-Welt markiert, wird (im an zweitletzter Stelle geschriebenen Band) dort von der Weißen Hexe aus unserer Welt, zu welcher *The Magician's Nephew* gehört, hineingebracht. Im zuerst geschriebenen *The Lion, The Witch and the Wardrobe* ist dieser Neffe der merkwürdige, aber freundliche – und inzwischen gealterte – Prof. Kirke. Er bewohnt ein Landhaus, das auch den Schrank birgt, durch den Peter, Susan, Edmund und Lucy nach Narnia gelangen. Dieser Schrank ist aus dem Holz eines Baumes getischlert, der aus dem Kerngehäuse jenes Apfels vom Baum des Lebens gewachsen ist, den der Neffe Diggory, der spätere Prof. Kirke von Aslan bei seinem Aufenthalt in Narnia erhalten hat, auf daß seine sterbenskranke Mutter durch ihn geheilt werde. So entsteht die Türe, durch welche die vier Könige nach Narnia gelangen, die – der im ersten Buch überlieferten Verheißung gemäß – die Herrschaft der Weißen Hexe beenden werden.

¹⁴ Interview mit Helena DE BERTODANO, *Harry Potter Charms a Nation*, The Daily Telegraph, 25 July 1998.

¹⁵ So reichen z.B. die zahlreichen Parallelen zwischen der Weißen Hexe und Voldemort bis ins Detail. Es wäre eine Untersuchung wert, herauszustellen, wieviel davon C.S. Lewis und wieviel der «Grammatik des Bösen» geschuldet ist. Vgl. vor allem: Axel SCHMIDT, *Die Suche nach dem rechten Lebens-Mittel. Harry Potter als Beispiel einer modernen praeparatio evangelii*, in: *Theologie und Glaube* 92 (2002) 353–366.

¹⁶ Jenny RENNY, *The story behind the Potter legend: JK Rowling talks about how she created the Harry Potter books and the magic of Harry Potter's world*, in: Sydney Morning Herald 2001, aus der Internetseite vom 10. Oktober 2006: «I got so caught up I didn't think C.S. Lewis was especially preachy. Reading them now I find that his subliminal message isn't very subliminal.»

¹⁷ *Briefe aus Narnia*, 141.

¹⁸ George SAYER: *Jack: C.S. Lewis and His Times*, San Francisco 1988, 192 (zitiert nach: Terry W. GLASPEY: *Not a Tame Lion. The Spiritual Legacy of C.S. Lewis*, Nashville 1996, 85): «His idea, as he once explained it to me, was to make it easier for children to accept Christianity when they met it later in life. He hoped that they would be vaguely reminded of the somewhat similar stories

that they had read and enjoyed years before. I am aiming at a sort of pre-baptism of the child's imagination.»

¹⁹ In einem Brief vom 22. Januar 1952 erklärt Lewis, der Name Aslan sei das Wort für «Löwe» in einer fremden Sprache und «natürlich habe ich damit den Löwen von Juda gemeint.» Vgl. *Briefe aus Narnia*, S. 37.

²⁰ Thomas CREAN O.P., *A Catholic Replies to Professor Dawkins*, Oxford 2007, 101ff., analysiert auch die Unfähigkeit von Dawkins, konsistent über moralische Wertung und Verpflichtung zu sprechen.

²¹ *Überrascht von Freude*, 268

²² Richard DAWKINS: *River out of Eden*, New York 1995, 95-95: «This is one of the hardest lessons for humans to learn. We cannot admit that things might be neither good nor evil, neither cruel nor kind, but simply callous – indifferent to all suffering, lacking all purpose.»

²³ *The God Delusion*, 348.

²⁴ *The God Delusion*, 351.

²⁵ Am Ende von *Der Stein der Weisen*, dem ersten Band der Harry-Potter-Bücher, lässt J.K. Rowling ihre Parallelfigur zur Weißen Hexe, den nach Überwindung des Todes strebenden Lord Voldemort, auf ähnliche Weise daran scheitern, Harry zu versuchen.

²⁶ In diesem Sinne ist es wohl zu verstehen, wenn C.S. Lewis im oben (Anm. 9) bereits erwähnten Brief von «to be incarnate» spricht. Als, in *The Voyage of the Dawn Treader*, eines der Kinder Aslan fragt, ob er in ihrer Welt auch sei, heißt es: «I am, said Aslan, but I have another name. You must learn to know me by that name. This is the very reason why you were brought to Narnia, that by knowing me here for a little, you may know me there better.» (188)

²⁷ C.S. LEWIS, *The Lion, The Witch and The Wardrobe*, London ³²1990, 128f (13. Kapitel)

²⁸ Ebd.

²⁹ Ob dasselbe für den philosophischen Diskurs gilt, sei hier dahingestellt. Das Unwesen des Verrats, in dem der Verräter sich als Zweck der anderen setzt, kann nicht überwunden werden, indem die anderen sein Ende fordern, d.h. ihn verzwecken, um ihre Selbstzwecklichkeit ins Recht zu setzen. Erst wenn der, der über allen Zwecken steht, weil aus seiner schöpferischen Freiheit alle Wesen sind, sich für den Verräter hingibt, wird der Teufelskreis für alle durchbrochen, die dies bereuen, weil sie ihn lieben, ihn als Zweck an sich bedingungslos anerkennen. Wer dies nicht bereut, verzweckt den Erlöser für sich. Was hier in abstrakten Begriffen analysiert ist, wird im Kinderbuch als Kontrast zwischen dem Verhalten von Aslan und der Weißen Hexe anschaulich. Der prinzipielle Charakter des Gesetzes wird daran deutlich, daß sogar sie Sühne für Verrat fordern kann: Die Eigenschaft einer Person, Selbstzweck zu sein, resultiert nicht aus der Güte ihrer Intentionen, noch aus dem interpersonalen Beziehungsnetz, das sie vielleicht geknüpft hat. Die Weiße Hexe wird durchgehend als das genaue Gegenteil herrlicher Selbstlosigkeit beschrieben: In ihrer herrischen Egozentrik kennt sie keinen Zweck als sich selbst; alles muß diesem Zweck dienen; wer ihr in die Quere kommt, wird versteinert, nicht seines Lebens beraubt, wohlgeremert, sondern seiner Intentionalität.

³⁰ Alle Zitate sind in dem oben genannten Buch von Gene VEITH (Anm. 2, 163ff) zu finden. Wie authentisch sind Interviews, die man im Internet aufrufen kann, indem man «Pullmann Narnia» in eine Suchmaschine eingibt? Auf solche Quellen beruft sich Veith. Ich habe auf ähnlichem Weg die in den Anmerkungen 14 und 16 genannten Interviews mit Frau Rowling (auch als Audio-Datei) gefunden.

³¹ In *Studies in Medieval and Renaissance Literature* (147) weist Lewis auf eine Schwierigkeit der Illustration von Spensers *Faerie Queene* hin, die auch *cum grano salis* für seine eigenen Bücher, deren Illustration und Verfilmung gilt: «There are fantastic palaces and voluptuous nudes in Spenser which seem to ask for Tintoretto or Correggio or Claude; but there are also, and more abundantly, wicket-gates and ugly fiends and stiffly bearded elders which we would rather see in woodcuts – such violent, unforgettable little cuts as Wordsworth mentions in *The Excursion*.»

³² Philip PULLMANN, *The Amber Spyglass*, London 2007, 441. Auf den folgenden Seiten (442-449) erzählt Mary Malone, wie sie – Nonne und Physikerin – in dem Moment vom Glauben abgefallen ist, da sie sich erinnerte, kein a-sexuelles Wesen zu sein. Direkt im Anschluss daran, erklärt sie

Lyra, warum, wer nicht an Gott glaubt, dennoch an die Unterscheidung von Gut und Böse glauben könne, und dass die eigentliche Sehnsucht im Menschen, die den Verzicht auf den Gottesglauben so schrecklich erscheinen lasse, die Verbundenheit mit dem Gesamt des Universums sei. Wer die Autobiographie von C.S. Lewis kennt, sieht sofort, wie in Mary Malone eine Anti-Parallele konstruiert wird zu der geistigen Entwicklung, die Lewis durchlebt hat. Natürlich wird auch seine Überwindung des Naturalismus «korrigiert». Der Staub, dessen Wesen Mary Malone erforscht, spielt in *His Dark Materials* eine entscheidende Rolle. Er entsteht, wenn Materie Bewusstsein erlangt; bei der Kondensation von Staub entstehen Engel; auf Menschen lässt sich der frei schweifende Staub nieder, sobald sie die Anziehung der Geschlechter entdecken und erforschen. Was das Magisterium für die Trägersubstanz der Erbsünde hält, ist in Wirklichkeit die Substanz, die entsteht, wenn Materie Bewusstsein erlangt und somit Intelligenz, Erkenntnis, Sexualität.

³³ Im zweiten Schritt des Betrugs wird aus machtpolitischen Erwägungen eine Total-Ökumene ausgerufen, durch die Aslan mit dem wüsten Gottesbild der Tash-Religion identifiziert und fortan Tashlan genannt wird. Die vielarmige, Menschenopfer verlangende Gottheit, die bei den Kalormenen, den feindlichen Nachbarn des Königreich Narnia, unter dem Namen «Tash» verehrt wurde, wird am Ende als Dämon entlarvt.

³⁴ Kapitel 15: Deeper Magic from before the Dawn of Time (a.a.O., 142); «It means,» said Aslan, «that though the Witch knew the Deep Magic, there is a magic deeper still which she did not know. Her knowledge goes back only to the dawn of time. But if she could have looked a little further back, into the stillness and the darkness before Time dawned, she would have read there a different incantation. She would have known that when a willing victim who had committed no treachery was killed in a traitor's stead, the Table would crack and Death itself would start working backwards.» (ebd., 148)

THOMAS RUSTER · DORTMUND

«...SO VERRÜCKT, DASS ES VIELLEICHT SCHÖN WIEDER WAHR IST»

*Dogmatische Beobachtungen zu G.K. Chestertons Roman
«Kugel und Kreuz»*

Nicht nur Menschen, die wie der Verfasser dieses Beitrags Chesterton von Jugend auf gelesen und geliebt, mit ihm gedacht und gelacht haben, werden die deutsche Erstausgabe seines zuerst 1905/06 erschienenen Romans *Kugel und Kreuz* (*The Ball and the Cross*) im Bonner Verlag *nova & vetera* lebhaft begrüßen.¹ Nachdem einige seiner Werke zeitnah zu ihrer Entstehung in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Deutschland erschienen sind², liegt die letzte Welle deutschsprachiger Chesterton-Ausgaben nun auch schon wieder 40 bis 50 Jahre zurück.³ *Kugel und Kreuz* fand bislang keinen Zugang zur deutschsprachigen Leserschaft; vermutlich fiel der Roman, wie der Übersetzer Stefan Welz in seinem Nachwort vermutet, der antibritischen Stimmung im Deutschland der Zeit nach dem ersten Weltkrieg zum Opfer.⁴ Umso erfreulicher ist es, dass der Bonner Verlag im Zuge seiner Chesterton-Reprise⁵ nun auch diesen Schlüsselroman des jungen Chesterton (1874–1936) in einer gut lesbaren, dem charakteristischen Sprachgestus des Originals sehr nahe kommenden Übersetzung vorlegt. Wir treffen Chesterton auf dem Höhepunkt seiner unbändigen Fabulierkunst, die immer wieder die Grenze zum Fantastischen überschreitet, und im Vollbesitz seiner Fähigkeit zu scharfsinnigen und geistvollen Dialogen – das alles in jenem typisch britischen Stil, der seine Protagonisten auch dann noch zu geschliffenen und hintersinnigen Formulierungen greifen lässt, wenn sie von den Verfolgern gehetzt werden oder in höchster Not über dem Abgrund schweben. Dazu entgeht das Werk so «mancher Verabsolutierung, die sich in seine Polemik der späteren Jahre einschleicht», wie Welz bemerkt (S. 242). Chesterton at his best: ein selbstbewusster Katho-

THOMAS RUSTER, Dr. theol., geb. 1955, nach Studien in Bonn und Paris sowie Tätigkeit in der Erwachsenenbildung seit 1995 Professor für Systematische Theologie/Dogmatik an der Technischen Universität Dortmund.

lik⁶, der einer verrückt gewordenen Welt humorvoll und erbarmungslos den Spiegel vorhält.

Das Buch ist von der Art, dass man sich in Öffentlichkeit damit auffällig macht, kann man sich beim Lesen doch oft des lauten Lachens nicht enthalten. Aber es geht darin um letzte, sehr ernsthafte Dinge: um Gott und den Satan, die Wahrheit und die Lüge, die Sünde und die Erlösung. Auch als wahrhaft prophetisches Werk ist das Buch zu lesen, denn es schaut auf den Irrsinn des kommenden Jahrhunderts schon voraus. Diese Mischung von Witz und Ernst, von Esprit und – sagen wir es ruhig – Theologie ist von keinem katholischen Denker des vergangenen Jahrhunderts mehr erreicht worden; sie wirkt gerade heute wieder heilsam, wo die Artikulationen des christlichen Glaubens zwischen belanglosem Frohsinn und schwer erträglichem Tiefsinn hin und her schwanken. Was an dieser Stelle Chestertons Meisterwerk außer der Aufforderung *Nimm und lies* hinzugefügt werden kann, ist nur der vorsichtige Versuch, die in dem Roman verborgene Dogmatik zu eruieren. Es wird sich zeigen, dass Chesterton mitten in die theologischen Debatten unserer Zeit hineinspricht.

Gratia supponit et perficiat naturam

Als eine Auseinandersetzung zwischen Christentum und Moderne enthält der Roman notwendigerweise eine Stellungnahme zum Verhältnis von Natur und Gnade. Die Ordnung der Natur beruht dem Gut der Selbsterhaltung, auf das der Mensch zusammen mit allen anderen Lebewesen bezogen ist,⁷ die Ordnung der Gnade ist die Ordnung des Gotteslobes, in welche sich ein Mensch im Glauben hinein genommen wissen kann mit der Folge, dass er zu Selbstlosigkeit fähig wird. Wie steht nun beides zueinander? Die Frage steht zu Recht im Zentrum der neuzeitlichen Theologie, richtet sich doch die neuzeitliche Gesellschaft ganz nach der Natur und erklärt die Gnade für überflüssig. Chestertons Antwort, grundlegend für die Architektur seines Romans, erscheint in der Figur des Father Michael, eines frommen und gelehrten bulgarischen Mönches, der von *Professor Luzifer* an Bord seines Luftschiffs entführt worden ist, um ihn dort von der Vorzügen der technischen Zivilisation zu überzeugen. Das Gespräch der beiden geht aber nicht gut aus, und schließlich stößt der Professor den frommen Mann im Zorn von Bord, wo sich dieser – man ist eben über der St. Paul's Cathedral angelangt – noch gerade am Balken des Kuppelkreuzes festklammern kann. Über dem schwindelerregenden Abgrund schwebend, stellt sich das Problem, wie er hinuntergelangen kann, wie es also mit seiner Selbsterhaltung weitergehen soll. Und es heißt: «Seine einzige mögliche Kraft würde eine Gelassenheit sein, die sich zur Unbekümmertheit steigert, eine Unbekümmertheit, die sich beinah zum selbstmörderischen Hochmut steigert.

Seine einzige Chance auf einen sicheren Ausweg würde darin bestehen, nicht allzu verzweifelt nach Sicherheit zu streben. [...] Wenn er verwegen wäre, könnte er vielleicht entkommen; wenn er überlegt handelte, würde er bleiben, wo er war, bis er wie ein Stein vom Kreuz fiel. [...] Er erinnerte sich an die oft gehörten Worte: «Wer auch immer sein Leben verlieren wird, der wird es erretten» [...] Er wusste, dass selbst sein nacktes Leben nur durch die Bereitschaft, es preiszugeben, gerettet werden konnte» (S. 11f.).

Glücklich hinuntergelangt, ist klar, dass Natur und Gnade nicht im Gegensatz stehen. Aber das Gut der Natur ist nicht von dieser selbst zu erlangen. Die Sicherheit, die sie erstrebt, erreicht sie nicht, wenn sie nach Sicherheit strebt, und nicht durch ihre eigenen Mittel, nämlich die kluge Überlegung. Erst die Gnade (die Chesterton hier nur an ihrem letzten Ende, der Selbstvergessenheit und Selbstentsagung, vorführt) gibt der Natur, was sie braucht. Die Sache ist paradox. Zusammen mit Natur und Gnade sondern sich Vernunft und Glaube. Wie steht es aber dann um eine Welt, die alleine auf die Kräfte der Natur vertraut? Wohin werden es die modernen Rationalisten bringen? Chestertons beantwortet diese Frage schon im Prolog des Romans: «Sie beginnen damit, das Kreuz [das Zeichen der Gnade] niederzureißen; aber sie enden damit, die bewohnte Welt niederzureißen» (S. 10). Oder anders: «Wir können nicht darauf vertrauen, dass Vernunft vernünftig ist» (S. 220).

Den alten frommen Gentleman, Father Michael, treffen wir am Schluss des Romans wieder. Er ist mittlerweile von Professor Luzifer in einen fenster- und türlosen Kerker eingesperrt worden, im Keller einer Irrenanstalt, die mit den größten Errungenschaften der modernen Wissenschaft aufwarten kann. Aber der Mönch scheint für diese moderne Welt eine Gefahr darzustellen. Als er von den Freunden befreit wird, sagt er: «Ich bin sehr glücklich». Und zu seinem Befreier gewandt: «Sie sind ein guter Mensch. Kann ich ihnen helfen? (S. 199). Es handelt sich um jenes Glück, dass die «Natur» mit allen ihren Machenschaften vergeblich zu erreichen suchte.

Der Realismus des Glaubens

Dies ist Chestertons tiefste Überzeugung: Der Glaube wird der Wirklichkeit mehr gerecht als der Unglaube. Glaube ist realistischer als Unglaube. Aus dem Hochgefühl dieser Überzeugung heraus konnte er übrigens seine Pater Brown-Geschichten schreiben: dass der kleine Priester die Dinge besser versteht, weil er gläubig ist, während die gerissenen Kommissare bei all ihrem Scharfsinn die Fälle nicht lösen können. Dieses Hochgefühl trägt auch den vorliegenden Roman. Wie könnte auch der Unglaube realitätsgerecht sein, wenn er doch die Tatsache außer Acht lässt, dass Gott existiert,

dass er der Schöpfer des Himmels und der Erde ist und dass alle Geschöpfe zu seinem Lobe geschaffen sind? Wenn man das nicht zur Kenntnis nimmt, begreift man nicht, was in der Welt vor sich geht. Dabei spielt es keine Rolle, dass unter dem Diktat eines gewissen Vernunftbegriffs behauptet wird, die Tatsache der Existenz Gottes sei nicht beweisbar und folglich ohne Belang. Auch wenn sie nicht beweisbar ist, so ist es doch eine Tatsache, der man gerecht zu werden hat (allerdings wird die Lage für den Glauben komplizierter, wenn man es, wie in den letzten Jahrhunderten, mit einem solchen Vernunftbegriff zu tun hat). Dies zu übersehen ist der Irrtum des «Materialismus», in dem, nach dem Sprachgebrauch seiner Zeit, Chesterton die irrige und wirklichkeitsferne Auffassung der modernen Welt bekämpft. Aber es handelt sich nicht darum, neben den wissenschaftlich festgestellten Tatsachen der Welt noch etwas Höheres, Geistiges, Geheimnisvolles anzuerkennen oder überhaupt den Glauben nur als subjektiven Faktor in Betracht zu ziehen. Es geht ganz einfach um die Wirklichkeit, die zwar nur dem Glauben zugänglich ist, die aber nichtsdestoweniger besteht. Dies erkennt auch am Schluss des Romans der tapfere Materialist und Gottesleugner James Turnball, nachdem er mit dem gläubigen Katholiken Even Maclan eine Zeit verbracht hat: «Bis zu diesem Augenblick war er sein ganzes Leben lang zutiefst ehrlich davon überzeugt, dass der Materialismus eine Tatsache ist. Doch im Unterschied zu den Verfassern der [wissenschaftlich-materialistischen] Zeitschriften war er ganz genau darin – nämlich dass er eine Tatsache sogar dem Materialismus vorzog» (S. 231).

Chesterton nimmt in seinem Roman keinen ausdrücklichen Bezug auf die heute wieder virulente Debatte um Evolutionstheorie versus Schöpfungsglaube. Hierzu wird von aufgeklärt-theologischer Seite so einiges geschrieben, was auf eine schiedlich-friedliche Koexistenz der beiden Betrachtungsweisen hinausläuft. Im Licht der Erkenntnisse Turnballs bzw. Chestertons kann das aber nicht befriedigen. Eine bloß naturwissenschaftliche Erklärung des Ursprungs der Welt und der Evolution der Natur ist falsch, weil sie die Realität Gottes nicht zur Kenntnis nimmt – aus methodischen Gründen, wie gesagt wird. Sie weiß nicht, was noch die mittelalterliche Naturforscherin Hildegard von Bingen wusste, dass nämlich neben dem Gotteslob der Engel und dem gottgefälligen Werk der Menschen auch die Naturwesen die Ehre des Schöpfers besingen: durch einen feinen, zarten Ton (*sonus*), der dem Ohr der Gläubigen vernehmbar ist.⁸ Weil sie davon nichts weiß, geht sie an der Wirklichkeit vorbei. Als Indiz dafür mag man es nehmen, dass die Menschheit seit dem Erscheinen von Darwins *Die Entstehung der Arten* damit begonnen hat, die Arten systematisch auszurotten. Jener feine Ton, vielfach übertönt oder einfach zum Verstummen gebracht, ist ohnehin nicht mehr vernehmbar. Die naturwissenschaftliche Betrachtung wird den Dingen offenbar nicht gerecht.

Übrigens ist somit auch belegt, dass – gut biblisch – Gotteserkenntnis und Gerechtigkeit zusammen gehören.

In *Kugel und Kreuz* findet sich ein Bild, das das Gemeinte verdeutlicht. Ein Sonnenaufgang an der englischen Küste wird den Protagonisten zum Erlebnis der Wahrheit der Schöpfung. «Es schien wie die triumphalerophezeiung irgendeiner perfekten Welt, in der all das, was unschuldig ist, verständlich wird; eine Welt, in der sogar unsere Körper, gewissermaßen, aus lichtdurchflutetem Glas bestehen. Eine solche Welt ist schwach, aber glühend in den bunten Fenstern der Kirchenarchitektur verbildlicht» (S. 111). Dann würden also jene Fenster mehr über die Wahrheit des Menschen und seines Körpers offenbaren als tausend Fotos und Filme.

Der Kampf um Gott

Es ist an der Zeit, etwas über die Handlung des Romans zu sagen – nicht zu viel, um zukünftige Leserfreuden nicht zu beeinträchtigen. Im Mittelpunkt stehen zwei Männer, der gläubige gälische Katholik Even MacIvan und wissenschaftsgläubige Schotte James Turnbull, Herausgeber der Zeitschrift *The Atheist*. MacIvan hatte in der besagten Zeitschrift eine Beleidigung der Jungfrau Maria aufgespürt; dort wurde ihre Jungfräulichkeit in einen Zusammenhang mit mesopotamischen Göttinnen gebracht (man denke an die Bibel-Babel Debatte im Gefolge der religionsgeschichtlichen Schule!). Er fordert den Verfasser, Turnbull, zum Duell, und dieser geht darauf ein. Weil aber Duelle verboten sind, werden die beiden von der Polizei durch ganz England gejagt, und die Presse begleitet die Jagd mit gehässigen Tiraden. Während ihrer Flucht begegnen die Helden einer Reihe von skurrilen Gestalten, einem pazifistischen Tolstoianer, einem Verehrer der Gewalt (à la Ernst Haeckel), einem Anhänger der Auffassung Nietzsches vom Übermenschen usw. Chesterton findet so Gelegenheit, mit den geistigen Strömungen seiner Zeit abzurechnen. Das immer wieder begonnene Duell mit Schwertern wird indessen nie zu Ende geführt, es wandelt sich in ein höchst geistreiches Rededuell. Unterdessen wächst die Sympathie zwischen den weltanschaulichen Feinden. Sie begegnen einander als freundschaftlicher Widerpart, dann als echte Freunde. Professor Luzifer, die Satansgestalt und der Vertreter einer technokratischen Welt, hat schon im Prolog seinen Auftritt und ruht auch im Folgenden nicht. Die Schlusszene, eine wahrhaftige Apokalypse, bringt die Klärung.

Was ist es, was die beiden Antipoden zusammenbringt? Es ist ihre Überzeugung, dass um Gott gestritten werden muss. Mit dieser Überzeugung sind sie beide gleichermaßen weit von der Welt entfernt. Denn die Welt interessiert weder der Glaube an Gott noch seine Leugnung. Während der in die Großstadt London geratene Katholik eine glaubenslose Welt vorfindet

(«Es war tatsächlich so, dass seine Welt von der gesamten modernen Welt als Schwindel betrachtet wurde», S. 28), leidet der Herausgeber des *Atheist* darunter, dass sich auf seinen gotteslästerlichen Zeitschriften jeden Tag mehr Staub ansammelt. Respekt für seine Auffassungen findet er erst, als der zornig erregte MacLan sein Schaufenster zertrümmert, in dem die fragliche Aussage über die Jungfrau Maria ausgehängt war. Turnball erklärt: «Dieser Mann und ich sind insofern allein in der modernen Welt, als wir glauben, dass Gott von grundlegender Bedeutung ist. Ich glaube, dass es Ihn nicht gibt; darin liegt für mich die Bedeutung. Doch dieser Mann glaubt, dass es Ihn gibt, und da er das sehr innig glaubt, hält er Ihn für bedeutender als alles andere. Wir haben nun die Absicht, eine große Beweisführung zu veranstalten und eine Behauptung aufzustellen – etwas, das die Welt entflammen soll wie die ersten Christenverfolgungen» (S. 66).

Aber es kommt zu keiner Entflammung. Die «fortschrittlichen Männer» lächeln nachsichtig, die Presse macht eine Sensation aus der Angelegenheit. Die Gesellschaft schiebt die Gottesfrage beiseite und ist für Chesterton schon dadurch der Unwahrheit überführt. Wie kann es Wahrheit in einer Gesellschaft geben, wenn um die Wahrheit, und das heißt zuletzt: die Wahrheit Gottes, nicht gestritten wird? Das Aberwitzige und Absurde, das Unehrlliche und Ideologische, das Chesterton seiner Zeit attestiert und gekonnt parodiert, kommt aus diesem Mangel an Wahrheit. Dabei sind Gläubige und Atheisten Bundesgenossen, denn es kann sich ja nicht darum handeln, dass alle Menschen an Gott glauben, wohl aber, dass um ihn gestritten wird. Ach hätten wir doch noch einen ernsthaften, überzeugten Atheismus, wie ihn der wackere Turnball vertritt! So aber verflachen nicht nur die öffentlichen Debatten, sondern, schlimmer noch, es entstehen unkontrolliert neue Götter. Damit sind wir beim eigentlichen Thema des Buches.

Gott und die Abgötter

Chesterton hat es vorausgesehen, und die spätere theologische Entwicklung hat ihm Recht gegeben: Der eigentliche Gegner des christlichen Gottesglaubens ist nicht der Atheismus, sondern die Verehrung der falschen Götter. Die Toren, die in ihrem Herzen sprechen: Es gibt keinen Gott (Ps 14), sind biblisch beglaubigt; sie sind töricht, aber sie können und dürfen vorkommen, und bedenklich wird es erst, wenn sich die Leugnung Gottes ideologisch verfestigt. Der Kampf der Bibel gilt hingegen den Götzen. Da hat nun die Theologie – gerade in dem Chesterton voraus liegenden Jahrhundert – ihre Geisteskraft in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus geschärft und ist dabei fast blind geworden gegenüber dem Götzendienst, gerade auch dem in den eigenen Reihen. Da musste erst ein Karl Barth kommen

(«Die Götzen wackeln») und noch viel stärker die Befreiungstheologie, um die Dinge wieder zu recht zu rücken.⁹ Die Helden Chestertons kämpfen gemeinsam gegen die Gottesvergessenheit, die die Entstehung neuer Götter so ungeheuer begünstigt. Diese breiten sich aus in einer Atmosphäre der öffentlichen Unwahrheit und sie führen zu Gewalt. Im vorliegenden Roman wird dies verdeutlicht durch den wissenschaftlich gestützten Allmachts-wahn des Professors Luzifer, der alle Leute, die noch um Gott ringen, medizinisch für unzurechnungsfähig erklärt und sie in seine Irrenanstalt sperrt. Schließlich gelingt es ihm sogar ein Gesetz durchzubringen, nach welchem Schwachsinn als Normalzustand gilt und jeder erst nachweisen muss, dass er zurechnungsfähig ist. Eine Gesundheitspolizei unter Leitung des Professors selber erteilt die Atteste. Zahlreiche Ärzte wirken mit, immer im Namen der Wissenschaft. Die Helden des Romans aber werden im tiefsten Kerker eingesperrt, denn «sie beide waren die einzigen Menschen, die er jemals fürchtete» (S. 205). Erst als das neue Gesetz in Kraft und ganz England in ein Irrenhaus verwandelt worden ist, werden sie freigelassen: «Heutzutage kann man sie aus ihrer Zelle herauslassen, denn heutzutage ist die ganze Welt zu ihrer Zelle geworden» (S. 202).

Das «stählerne Gehäuse», als welches Max Weber die kapitalistische Welt ansah, rückt hier beklemmend nah. Natürlich denkt man auch an die großen Ideologien des 20. Jahrhunderts, an den Rassen- und Eugenikwahn der Nazis, der in den wissenschaftlichen Fortpflanzungstechnologien seine Vorläufer hatte und heute seine Fortsetzung findet.¹⁰ Davon wusste Chesterton noch nichts, aber er hat einfach die Linien ausgezogen, die zu seiner Zeit sichtbar waren («... die wahren Tage der Tyrannei haben auf dieser Welt gerade erst begonnen», S. 202). So kam er zu prophetischem Rang. Wenn er aber hier Recht hatte, dann womöglich auch in der Kennzeichnung des Widerstandspotenzials, das zwei Leute zusammen bringen, die noch um den wahren Gott streiten. Sie standen gegen die ganze Welt und hielten sich tapfer; wie es heute von allen Christenmenschen gefordert ist, die im Namen Gottes dem Irrsinn einer die Welt zerstörenden Entwicklung, dem Irrwahn unbegrenzten Wachstums widerstreiten.

Die falschen Götter sind himmlische Mächte, Mächte und Gewalten, ganz wie es die Bibel schildert, und über sie weiß Professor Luzifer das Folgende zu sagen: «Die himmlischen Mächte sind böse, der Himmel ist böse, die Sterne sind böse. [...] Sie wissen, dass seit unsere Wissenschaft gesprochen hat, der Boden aus dem Universum gefallen ist. Jetzt ist das Himmelreich das Hoffnungslose, hoffungsloser als jede Hölle» (S. 5).

Also ist es leichtsinnig, bloß auf die Wiederkehr der Religion zu hoffen. Es gibt Religionen der bösen und solche der guten Mächte, und meistens finden wir einen Dualismus oder eine Ergänzung aus beiden. Der christliche Glaube ist auf dieser Ebene noch nicht betroffen, denn Religionen sind

weltliche Angelegenheiten, sie drücken die reale Erfahrung von Mächten in der Welt oder genauer: im Himmel aus. Christlicherseits ist dem allem nur entgegen zu setzen, dass Gott der Herr aller Mächte und Gewalten ist – und dass danach, wie unsere Helden es tun, zu handeln ist.

Die Verrücktheiten der Welt und des Glaubens

Es ist die bezaubernde Gabe Chestertons, die Welt auf charmante Weise ihrer Verrücktheiten zu überführen. Aber auch der Glaube ist etwas Verrücktes. So lebte beispielsweise der Katholik Even MacIan von Kindheit an «wie ein Grenzgänger auf der Grenze zwischen dieser Welt und einer anderen. [Er] verstand das Überirdische, noch bevor er das Irdische verstand. Er sah blasse Engel knietief im Gras stehen, noch bevor er das Gras gesehen hatte. Er wusste, dass die Kleider unserer lieben Frau blau waren, noch bevor er wusste, dass die wilden Rosen zu ihren Füßen rot waren. [...] Sein ganzes Leben erachtete er die Welt des Diesseits als eine Art Trümmerstück Gottes, der zerbrochene Rest seiner ersten Vision. Die Himmel und Berge wären der großartige Kehricht eines anderen Ortes. Die Sterne wären verlorene Juwelen der Königin. Unsere liebe Frau wäre davongegangen und hätte die Sterne zufällig zurückgelassen» (S. 20).

Im Unterschied zu den Verrücktheiten der Welt stellen die Verrücktheiten des Glaubens einen – wenn auch unwahrscheinlichen – Zusammenhang her, etwa zwischen den Sternen und unserer lieben Frau, während die Dinge in der verrückten Welt auseinander fallen. So heißt es beispielsweise von dem technischen Inventar des Luftschiffs von Prof. Luzifer: «Sämtliche Geräte des Professors Luzifer waren Geräte, derer sich Menschen seit Urzeiten bedienen, nur waren sie außer Kontrolle geraten, zu unkenntlichen Formen verwachsen, ohne Erinnerung an ihren Ursprung, ohne Erinnerung an ihren Namen» (S. 3).¹¹

Wie auch immer, und welche Art von Verrücktheit man auch bevorzugen mag, entscheidend ist die Einsicht Chestertons, dass jede Weltanschauung «verrückt» ist, dass sie nur eine Konstruktion ist, die Menschen aus ihrer Art der Anschauung heraus vornehmen. Mit dieser Einsicht ist Chesterton in der Moderne angekommen. Was er für den Glauben anzuführen hat, verdankt sich nicht einem biedereren Realitätssinn, nicht der Behauptung einer vorgegebenen Ordnung, die nur erkennend nachzuvollziehen sei. In dieser Hinsicht ist der Mittelalter-Verehrer Chesterton über das Mittelalter hinausgewachsen. Die Frage, die aus dieser Einsicht erwächst, fasst er in die Worte: «Auf lange Sicht, wer ist am verrücktesten – die Kirche oder die Welt. [...] Das ist die letzte und alles erschütternde Frage. [...] Das ist die einzige Frage, die wirklich zählt – ob die Kirche verrückter ist als die Welt» (S. 219).

Das heißt, es geht um eine Konkurrenz der Weltkonstruktionen. Man erkennt sogleich, welche Freiheit damit dem Glauben in der Moderne eröffnet wird. Er kann bei seiner eigenen Konstruktion bleiben, ja er sollte es sogar umso bewusster tun, als er die Verrücktheiten der Welt für schädlich hält. Nicht der Realitätssinn steht in Frage, sondern die Folgen aus den Welt-Anschauungen. «Lassen Sie doch die Rationalisten ihr eigenes Spiel treiben, und lassen Sie uns sehen, wo *sie* enden werden» (S. 219). 100 Jahre nach der Erstveröffentlichung dieses Buches ist womöglich schon deutlicher zu sehen, wohin es das Spiel der Rationalisten gebracht hat.

Und da gibt es doch einen Unterschied zwischen den verschiedenen «Verrücktheiten». Er ist nicht zum mindesten verantwortlich für die spezifische Art des Chesterton'schen Humors. Denn während die Welt, zumal die technische, in allem Ernst bei ihren Verrücktheiten bleibt, ist sich der Glaube seiner Verrücktheit bewusst. Vielleicht ist es die besondere Gnade der christlichen Existenz in der Moderne, im Gegenüber zum wissenschaftlich-technischen Weltbild die Absonderlichkeit der eigenen Weltkonstruktion klar gespiegelt zu bekommen – so wie es dem Katholiken MacIvan geht, als er nach London kommt. Das schafft die Möglichkeit der Selbstbeobachtung gleichsam von außen, damit Selbstdistanz und zugleich die Gelegenheit, auch die dunklen Seiten der eigenen Position anzuschauen. MacIvan ruft aus: «Die Kirche hat mit ihrem weltlichen Tun tatsächlich an kranken Dingen gerührt – Folterungen und blutige Visionen und Stürme der Vernichtung. Die Kirche hat ihren Wahnsinn gehabt, und ich bin ein Teil davon. Ich bin das Massaker der Bartholomäusnacht. Ich bin die spanische Inquisition» (S. 218).

Ein ähnliches Eingeständnis ist von Seiten der Modernen nicht zu hören, und kann es nicht, denn sie regieren die Welt. Wer würde heute aus dem Munde der Politiker und Wirtschaftsleute ein solches Wort über den Wahnsinn des unbegrenzten Wachstums vernehmen? Eben hier bewährt sich der höhere Realismus des Glaubens.

Das Paradox und die Indifferenz

Bekanntlich ist Chesterton ein Meister des Paradoxes. Und nun wird deutlich, dass sich diese seine Meisterschaft nicht nur seinem witzigen Geist verdankt (den er zweifellos auch hat). Zuletzt aber verdankt sie sich seinem Realitätssinn, denn anders als in Paradoxien ist die Wirklichkeit nicht zu erfassen. Ich glaube, dass Chesterton Einsichten der Systemtheorie vorweggenommen hat, die sich in der Aussage zusammenfassen lassen, dass jedes soziale System auf einer paradoxen Einheit beruht, die in der Leitunterscheidung nach ihren zwei Seiten entfaltet wird. So unterscheidet das Rechtssystem nach Recht und Unrecht, es kann aber nicht erklären, warum

es recht ist, nach Recht und Unrecht zu unterscheiden, denn diese Erklärung würde die Unterscheidung des Systems bereits voraussetzen. Die Moral unterscheidet nach gut und böse, aber warum sollte es besser sein, gut zu handeln als böse (der Marquis de Sade, und nicht nur er, waren in der Tat der Überzeugung, dass es besser sei, böse zu sein)?¹² In diesem Sinne erklärt Chesterton: «Diejenigen, die den fundamentalen Sachverhalt sehen und begreifen, wissen, dass das Paradox ein Ding ist, das nicht zur Religion allein gehört, sondern zu allen leidenschaftlichen und stürmischen Lebenskrisen des menschlichen Daseins» (S. 11).

Das Krisenhafte des Paradoxes liegt aber darin, dass es die Stabilität des Systems bedroht. Was wäre mit einem Richter, der nicht mehr nach Recht und Unrecht unterscheidet? Was mit einem Moralisten des Bösen? Nach dem Systemtheoretiker Niklas Luhmann ist es deshalb das Bestreben aller Systeme, ihre zugrunde liegende Paradoxie unsichtbar zu machen, sie zu «invisibilisieren».¹³ Sie operieren weiter mit den beiden Seiten der Unterscheidung, ohne die Einheit der Unterscheidung anzuschauen und die Paradoxie selbst zu kommunizieren. Redet etwa die Wirtschaft davon, dass sie Knappheit beseitigt, indem sie Knappheit schafft? Die Theologie hingegen kann das Paradox gar nicht vermeiden, sie hat eine lange Übung in der Kommunikation von Paradoxen: Gott und Teufel, die Einheit von Einheit und Differenz in Gott, die Einheit der beiden Naturen Christi, von Freiheit und Prädestination... Durch die Kommunikation in Paradoxien gewinnt die Theologie weitere Möglichkeiten, die den auf Stabilität gerichteten Systemen verschlossen sind. Sie kann die Erstarrung des Systems überwinden und auch das aus dem System Ausgeschlossene wieder integrieren. Von dieser Freiheit macht Chesterton Gebrauch, und eben darin gründet sein höherer Realitätssinn – und sein Humor.

Es gibt jedoch eine jederzeit akute Gefahr, die gerade den paradoxieerfahrenen Glauben betrifft. Sie besteht darin, auf die Einheit der Unterscheidung zurückzugehen und in Indifferenz zu verfallen. Davon heißt es in diesem Buch: «Und über diese letzte Ergebnisheit oder Gewissheit zu schreiben, ist noch unmöglicher; es ist etwas, das fremder ist als die Hölle selbst; vielleicht ist es das letzte von Gottes Geheimnissen. [...] Fast scheint es, als gäbe es irgendeine Gleichheit zwischen den Dingen, irgendeinen Ausgleich zwischen allen möglichen Zufällen, den zu kennen uns nicht gestattet ist, damit wir nicht in Gleichgültigkeit gegenüber Gut und Böse verfallen» (S. 12f.).

Wer dieser Versuchung verfiel, wollte so sein wie Gott, der die unterscheidungslose Einheit aller Unterscheidungen ist und zugleich derjenige, der die erste Unterscheidung setzt.

Kugel und Kreuz

In Chesterton tritt uns ein selbstbewusster Katholizismus entgegen, wie er heute so selten geworden ist. Von ihm könnten die Sätze stammen, die sein Zeit- und in vieler Hinsicht Gesinnungsgenosse Hugo Ball formulierte: «Es gibt nur eine Macht, die der auflösenden Tradition gewachsen ist: den Katholizismus [...] ein neuer, vertiefter Katholizismus, der sich nicht einschüchtern lässt; der die Interessen verachtet, der den Satan kennt und die Rechte verteidigt, koste es was es wolle.»¹⁴

Doch während diesen Sätzen Balls ein Geruch von Fundamentalismus anhaftet, ist Chesterton davon gänzlich frei: eben durch seine Einsicht in die bleibend paradoxe Struktur aller Dinge und eben auch des Glaubens. Er ist in der Lage, die Paradoxien des Glaubens aufzudecken und mit ihnen zu kommunizieren. Er hat nichts zu verstecken, nichts zu «invisibilisieren». Er ist von der fröhlichen Überzeugung getragen, damit den Mächten dieser Welt voraus zu sein. Vor der satanischen Versuchung, sich an die Stelle Gottes zu setzen und (die Einheit der Unterscheidung von) gut und böse zu erkennen (Gen 3,5), ist er gefeit (diese satanische Versuchung wird für die beiden Protagonisten des Romans in zwei eindrucksvollen Szenen vorgeführt). Bezogen auf den Titel des Romans bedeutet dies: Es bleibt beim Gegenüber von Kugel und Kreuz, von Welt und Christentum, von Natur und Gnade. Es muss nur das Kreuz auf der Kugel stehen und nicht die Kugel auf dem Kreuz, denn dann fiele sie herunter.¹⁵ Für die Welt ist das verrückt – aber «so verrückt, dass es vielleicht schon wieder wahr ist», wie der Atheist Turnbull bekennt, um hinzuzufügen: «Irgendwie kommt man nie so richtig klar damit, ein Atheist zu sein» (S. 109).

ANMERKUNGEN

¹ *Kugel und Kreuz*. Aus dem Englischen mit einem Nachwort versehen von Stefan Welz, 2007.

² *Der Held von Notting Hill*, 1905; *Häretiker*, 1905; *Orthodoxie*, 1909; *Die Verteidigung des Unsinnns*, 1909; *Was unrecht ist an der Welt*, 1910; *Franz von Assisi*, 1923; *Thomas von Aquino*, 1933.

³ Ich nenne ohne Anspruch auf Vollständigkeit: *Menschenkind*, Herder 1962; *Der Dichter und die Verrückten*, Herder 1962; *Der gewöhnliche Sterbliche*, Kösel 1962; *Ballspiel mit Ideen*, Herder 1963; *Verteidigung des Unsinnns*, Arche 1969. Bei Knaur erschienen: *Das Geheimnis des Pater Brown*, 1958; *Das fliegende Wirtshaus*, 1967; *Der geheimnisvolle Club*, 1969; *Der Mann, der Donnerstag war*, 1971; *Das Paradies der Diebe*, 1973; *Der Mann, der zuviel wusste*, 1973. In dieser Zeit brachte der Verlag Cassianeum auch den Roman *Der neue Don Quijote* (ohne Jahresangabe) heraus. Ferner waren Ausgaben mit Pater Brown-Geschichten immer greifbar; sie begründeten eigentlich Chestertons Bekanntheit in Deutschland, wenn sie auch, für sich genommen, ein unvollständiges Bild ihres Autors entstehen lassen.

⁴ Antideutsche Ressentiments liegen auch Chesterton nicht fern, wie folgende Textstelle zeigt: «Mit welchem Recht [...] habt ihr mickrigen deutschen Junker Euch in einen Streit zwischen

schottischen, englischen und irischen Gentlemen eingemischt? [...] Was habt Ihr je an Gutem gebracht, ihr Spezies deutscher Würste? Barbarische Etikette meterweise, um die Freiheit der Aristokratie zu ersticken! Ausdünstungen deutscher Metaphysik [...] Schlechte Gemälde und schlechte Manieren und Pantheismus und das Prince Albert Memorial» (S. 159). Dies sind *lapses*, die weit unterhalb des sonstigen Niveaus des Romans liegen. Chesterton bekämpft das wilhelminische Deutschland mit seinem verhängnisvollen Einfluss auf die englische Aristokratie und seinem Export fragwürdiger religiöser und philosophischer Ideen.

⁵ Bisher erschienen: *Autobiographie*, 2002; *Thomas von Aquin/Franz von Assisi* (2003); *Father Brown und die Midiasmaske* (2004); *Die neue Weihnacht* (Essays, Gedichte und Kurzgeschichten mit Zeichnungen des Verfassers), 2004.

⁶ Seine offizielle Konversion zum Katholizismus erfolgte erst 1922.

⁷ So THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I-II 94,2: «conservatio sui».

⁸ Vgl. H. SCHIPPERGES, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*, Salzburg 1963, 81-102.

⁹ Vgl. H. ASSMANN u.a. (Hg.), *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, Münster 1984. Ganz gegen die Intentionen Chestertons ist es, die «Wiederkehr der Götter» in der modernen Kultur zugunsten der christlichen Religion auszulegen, so F.-W. Graf in dem gleichnamigen Buch, München 2004.

¹⁰ Einen eindrucksvollen dokumentarischen Beleg liefert der Film *Frozen Angels*.

¹¹ Und dann folgt eine jene Bemerkungen aus Chestertons ganz eigenem Witz: «... alles an Bord hatte er erfunden, sich selbst vielleicht einmal ausgenommen. Um auch dafür als Erzeuger in Frage zu kommen, war er dann doch zu spät geboren worden, jedoch glaubte er wenigstens, dass er am eigenen Selbst entscheidende Verbesserungen vorgenommen hätte.»

¹² Vgl. dazu vom Verfasser, *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Ostfildern 2007, 28-43, wo ich diese moralische Paradoxie u.a. bei Kant aufgewiesen habe.

¹³ Vgl. dazu PH. STOELLGER, *Kommunikation von Paradoxien. Zu Luhmanns Umgang mit Paradoxien und den anschließenden Möglichkeiten für die Theologie*, in: G. THOMAS – A. SCHÜLE (Hrsg.), *Luhmann und die Theologie*, Darmstadt 2006, 67-92. Von Stoellger übernehme ich auch den Hinweis auf den der Theologie möglichen Verzicht auf die Invisibilisierung der Paradoxie.

¹⁴ H. BALL, *Die Flucht aus der Zeit*, hg. von B. Echte, Zürich 1992, 273.

¹⁵ Letzteres ist die Position von Prof. Luzifer: «Das Kreuz», sagte Professor Luzifer schlicht, «erhebt sich über der Kugel. Das ist natürlich falsch. Die Kugel sollte über das Kreuz gestellt sein» (S. 8 – in Anspielung auf das Kreuz auf der Kuppel der St. Paul's Cathedral, die dem Roman den Titel gab).

THOMAS SCHÄRTL · WASHINGTON

MESSIAS AUF DEM QUIDDITCH-FELD?

Harry Potter und der christliche Glaube

Harry Potter ist zu einer beeindruckenden Marke geworden¹, die nicht nur eine neue Leselust ausgelöst hat, sondern auch in den Kinos an die spektakulären Erfolge von «Der Herr der Ringe» anknüpfen kann. Als Massenphänomen ist Harry Potter ebenso bemerkenswert wie rätselhaft.² Doch während «Lord of the Rings» in der allgemeinen Auffassung zu den Klassikern der Literatur zählt, wobei viele an einer christlichen, ja katholischen Handschrift keinerlei Zweifel haben, ist Harry Potters literarisches und inhaltliches Niveau hingegen eher umstritten.³ Sollte man sogar so weit gehen wie Gabriele Kuby und Harry Potter als böse und jugendgefährdend verstehen? Kuby macht sich einen eigenen Reim auf den Erfolg hinter *Harry Potter*: «Wir leben in einer Zeit globaler Ohnmacht. Wo man auch hinschaut: Die menschlichen Wege führen in die Ausweglosigkeit. Aus dem Traum, durch die Technik Macht über die Natur zu gewinnen und die Welt in ein Freizeiteldorado zu verwandeln, das auf Knopfdruck jedweden Genuß frei Haus liefert, weckt uns die Realität: Arbeitslosigkeit, Abbau der sozialen Sicherungssysteme, demographische Wende, Kilmaveränderung. Was tun, wenn sich nirgendwo Lösungen zeigen?

Da kann Magie wie eine frohe Botschaft erscheinen. Was die Technik nicht hält, verspricht die Magie. Unsichtbare Kräfte beherrschen, sich über die zeitlichen und räumlichen Grenzen der irdischen Welt hinwegsetzen zu können, um die eigenen Wünsche und Begierden zu befriedigen – diese Sehnsucht schlummert in jedem Menschen.»⁴

So etwas kann allerdings nur schreiben, wer den Symbolkosmos von Harry Potter etwas zu wörtlich genommen hat und wer davon ausgeht, dass auch die jugendlichen bzw. erwachsenen Leserinnen und Leser nicht in der Lage sind, die fiktionalen Elemente *als* fiktionale Elemente zu deuten und auch als solche stehen zu lassen. Mit der gleichen Kritik ließen sich auch Grimms Märchen überziehen oder antike Fabeln, obwohl in diesem Fall

THOMAS SCHÄRTL, Dr. theol., Dr. phil. habil., geb. 1969, Studium der Theologie und Philosophie in München und Regensburg, seit 2006 Assistant Professor of Systematic Theology an der Catholic University of America in Washington DC.

kaum jemand leugnen würde, dass diese Geschichten zum Kulturgut unserer westlichen Welt zu rechnen sind. Ob die Harry-Potter-Romane Kulturgut sind, lässt sich heute freilich noch nicht entscheiden. Klassiker entstehen erst im Laufe der Zeit.

Gundel Mattenklott kommt zu einer ganz und gar anderen Einschätzung der Harry-Potter-Romane. Der innere Motor der Leselust sei die kindliche «Lust am Geheimnis», die auch im Erwachsenen nicht ganz verlösche. Nicht die Flucht vor der Realität, sondern die Sehnsucht nach dem Mysterium stehe hinter dem Erfolg von Harry Potter.⁵ Mattenklott sieht in diesen Romanen gerade nicht die Verführung und Gefährdung jugendlicher Seelen, sondern die Einladung zur Imagination, die durchaus eine religiöse Signatur haben kann: «Phantastische Kinderliteratur ist wie alle Kunst ein Angebot, eine fremdartig reizvolle Imaginationswelt zu genießen und dabei zugleich sich selbst zu fühlen und seiner selbst gewahr zu werden. Literatur ist ein Spiel, aber das heißt nicht, daß sie nicht auch ihren Ernst hat, wie generell das Spiel nicht das Gegenteil von Ernst ist. Es geht in der phantastischen Kinderliteratur, wo sie ein gewisses Niveau erreicht, um die großen Fragen des Lebens, um philosophische Fragen: um den Sinn des Lebens, um den Tod, um die Frage nach dem Guten und dem Bösen, um die Frage, wie wir leben sollen. Aber auf diese Fragen gibt die phantastische Kinderliteratur nicht wie die Religion klare und verbindliche Antworten. Sie führt uns, wenn sie gut ist, dazu, darüber nachzudenken und unsere eigenen Vorstellungen zu überdenken. Sie ist daher, auch wenn sie nicht die gedankliche Klarheit der Philosophie anstrebt, dieser näher verwandt als der Religion.»⁶

Ohne Zweifel werden große Fragen und Themen in Harry Potter aufgeworfen: die Fragen nach dem Sinn, nach dem Guten, das Problem der Verführbarkeit der Guten; es begegnen Tod und Liebe, Freundschaft und Verrat. Elemente klassischer Tragödie und Komödie spielen ebenso eine Rolle wie versteckte religiöse Themen, die wir vor allem an der Gebrochenheit der Hauptcharaktere erkennen können – eine Gebrochenheit, die diese Figuren auf eine ultimative Konfrontation zutreibt: Harry, Lord Voldemort, Albus Dumbledore, Severus Snape – sie alle sind nicht die lupenreinen Helden oder Bösewichter, die man von trivialen Unterhaltungsschablonen her gewohnt sein könnte. Sie sind vielmehr zutiefst verwundete Seelen und spiegeln so einen Grundzug der *conditio humana* wieder, den man theologisch – wie dies Wandering und Drexler getan haben⁷ – Erbsünde nennen kann: «*Harry Potter* führt uns deutlich eine durch die Sünde strukturierte Welt vor Augen, jedoch eine, in der sich auch wundersame Öffnungen durch die Gnade ereignen – Unterbrechungen der tragischen Verkettungen durch die Gnade.»⁸ Ist Harry Potter ein fünftes christliches Evangelium in Gestalt des phantastischen Kinder- und Jugendbuches?

Das Spektrum der Einschätzungen und Antworten reicht, wie wir gesehen haben, von Kubys «Verführung der Jugend» über Mattenklotts philosophische «Diatriben», die im Gewand der phantastischen Kinderliteratur daherkommt, zu Wandingers und Drexlers impliziter Theologie. In der Mitte kommen immerhin jene Einschätzungen zu stehen, die die in den Harry-Potter-Romanen vermittelten Werte (Freundschaft, Idealismus, Durchhaltevermögen, Ehrlichkeit, Selbstopfer etc.) für maßstäblich und wegweisend erachten.⁹ Aber – wie kann es sein, dass Voten so vollkommen *unterschiedlich* ausfallen? Warum gibt es neben frenetischen Beifallsbekundungen, die in der Harry-Potter-Figur gar die Chiffre des Christentums erblicken möchten, auch harscheste Kritik?¹⁰ Wieso spaltet Harry Potter besonders die christliche Rezipientengemeinschaft?

Störendes, Verstörendes, Amüsantes

Man könnte für die Unterschiedlichkeit der Einschätzungen grundsätzlich die spezifische Eigenart *fiktionaler Texte* verantwortlich machen: Fiktionale Texte sind sozusagen von der Referenzpflicht entbunden; sie sind nicht mehr dafür verantwortlich, auf bestehende Sachverhalte Bezug zu nehmen. Anders als historische Berichte z.B. können sich fiktionale Erzählungen von dieser Erdschwere befreien, um einen ganz anderen Dienst auszuüben: sie re-figurieren unser Erleben und Verständnis von Zeit, sie entwerfen neue und alternative Handlungsspielräume, sie führen uns in alternative Symbolwelten ein.¹¹ Einen Nachhall dieser Befreiung finden wir in der Freiheit des Rezipienten; der fiktionale Text präsentiert sich als Angebot und als Aufgabe. Die Verbindung mit der wirklichen Welt ist in die Verantwortung des Lesers und der Leserin gestellt. Weil diese Verbindung aber immer nur individuell erstellt wird, ja weil die genannte Leserverantwortung immer nur vom Einzelnen übernommen werden kann (was interpretatorische Deckungsgleichheit nicht ausschließt), bleibt ein interpretatorisches Urteil über einen fiktionalen Text immer in der Reichweite eines Geschmacksurteils. Eine vielstimmige und widersprüchliche Rezeptions- und Interpretationsgeschichte ist damit vorprogrammiert. Das unterscheidet fiktionale Texte auch noch einmal von religiös signifikanten Texten: Wo religiöse Texte von der Bringschuld der Referenz ebenfalls befreit sind (was freilich nicht bei allen religiösen Texten der Fall ist), können sie fiktionalen Texten zunächst ähneln. Aber die Anreicherung mit symbolischer Referenz führt hier zu einer neuen Referenzpflicht (die Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit), die der fiktionale Text so nicht kennt. Anders als der religiöse signifikante Text, der sich symbolisch verdichtet hat und der symbolisch gedeutet werden will, bleibt der fiktionale Text in der Schwebe – bleibt referentiell ungebunden. Dies hat zur Folge, dass der eine im

fiktionalen Text schon Spurenelemente einer religiösen Weltdeutung zu erkennen imstande ist, wo die andere nur ein freies Spiel mit verschiedenartig auslegbaren Symbolen zu erblicken vermag. Der fiktionale Text lebt gewissermaßen von seiner vielgestaltigen Auslegbarkeit. Die Freiheit der Deutung, die aus einer Befreiung von der Referenzpflicht resultiert, macht die Eigenart des fiktionalen Textes aus.¹²

Das Verhältnis von fiktionalen Texten zu religiös signifikanten Texten ist kompliziert: Fiktionale Texte können einen religiösen Erzählkosmos erweitern und vertiefen, ja bisweilen setzen sie das Verständnis bestimmter religiöser Erzählwelten stillschweigend voraus: die Königsgestalt im «Herrn der Ringe» hinge völlig in der Luft ohne ein implizites Wissen um die Königstheologie des Alten Testaments, die Messias Hoffnungen des Neuen Testaments und die Christkönigsapokalyptik aller christlichen Generationen. Andererseits können fiktionale Welten auch in ein Konkurrenzverhältnis zur Erzählwelt religiöser Symbolkraft treten – denken wir an die Erzähltrilogie und Filmkomposition um «The Golden Compass», wo es um eine anti-theistische und anti-kirchliche symbolische Botschaft geht, die sich als Gegen-Narration zu den religiösen Großerzählungen des Christentums versteht. Anknüpfung und Konkurrenz sind aber nicht nur Sache der unmittelbaren Autorintention, die wie im Falle von Tolkien («Der Herr der Ringe») oder im Fall von Philip Pullman («His Dark Materials»: «The Golden Compass») divergieren, sondern weit eher eine Angelegenheit der Leser bzw. Rezipienten. Fiktionale Welten können zu Konkurrenzwelten religiöser Symbol-Kosmoi werden, sie können – wie bereits erwähnt – religiöse Erzähllinien und Grundvorstellungen vertiefen oder weiter-spinnen; und bisweilen können sie beides gleichzeitig tun.

Natürlich gilt dies auch für die Harry-Potter-Romane und die Parallelwelt, in die sie uns einladen. Dennoch erklärt diese fundamentale Eigenart der Romane noch nicht ganz, wieso sich die verschiedenen Urteile so extrem unterschiedlich auf dem Spektrum der Einschätzungen verteilen. Auch wenn Geschmacksurteile subjektiv sein mögen, so beanspruchen sie doch eine unterstellte Einmütigkeit, eine Art gemeinsamer «geschmacklicher» Bezugsbasis, die bei den Harry-Potter-Romanen mehr als problematisch zu sein scheint. Könnte es sein, dass die in Rede stehenden Romane selbst eine Reihe von inhärenten Problemen präsentieren, die der eigentliche Grund für die ausnehmend unterschiedlichen Einschätzungen sind? Blicken wir auf Diskussionen, die in der Literatur und in Rahmen verschiedener Internetforen geführt werden, so lassen sich zwei große Problemkreise ausmachen: erstens ein stilistisches Problem, das mit den Zahl der Romanbände auch faktisch zunimmt, und zweitens ein inhaltliches Problem, das mit der Verherrlichung von Hexerei und Zauberei zu tun hat¹³ (ein für evangelikale christliche Denominationen echtes Problem¹⁴).

Das oben aufgeworfene stilistische Problem hat mit der Zunahme an Komplexität und mit dem Anwachsen der Horrorelemente zu tun. Obwohl die filmische Umsetzung der Bücher eine ganz eigene Problemlage geschaffen hat¹⁵, lässt sich an ihnen das Horror-Potenzial der Harry-Potter-Romane sehr gut studieren: Schon ab dem zweiten Band treten die Schreckenselemente drastisch in den Vordergrund. Im vierten Band erreichen sie in der berühmten Friedhofsszene, in der Lord Voldemorts Rückkehr regelrecht zelebriert wird, einen Höhepunkt an Düsternis. Es verwundert daher nicht, wenn kritische Stimmen sogar von satanischen Elementen in den Harry-Potter-Romanen sprechen.¹⁶ Aber ist dies schon ein Grund, die Romane als solche als unchristlich, vielleicht sogar als gegen-christlich zu verdammen? J.K. Rowling, die Autorin, hat – vermutlich auch unter dem Druck des Erfolgs und der allzu zeitnahen Verfilmung – die Komplexität der Geschichte erhöht. Gerade der allerletzte Band dokumentiert hinlänglich, dass dies manchmal auch auf Kosten der Glaubwürdigkeit der Geschichte geschah: Rowling hatte eine ganze Reihe von losen Enden miteinander zu verknüpfen; das führte zu einem sehr hektischen und unsteten Erzähltempo mit viel zu vielen narrativen Seitenstraßen und Sackgassen. Und bisweilen entledigte sie sich eines Erzählfadens durch simplen Tod des in Rede stehenden Protagonisten. Dem Erzählkosmos haben die verschiedenen Ebenen und Fäden, die Entsorgung von wichtigen Figuren nicht nur gut getan. Aber all diese stilistischen Anfragen machen ein Erzähluniversum noch nicht unchristlich. Auch die Horrorelemente sprechen, solange sie als Chiffren verstanden werden, nicht prinzipiell gegen eine möglicherweise christliche Interpretation oder Aneignung der Harry-Potter-Romane. Man könnte allenfalls einwenden, dass Stil und Komplexität der Erzählungen für Kinder je ungeeigneter sind, desto höher die Bandzahl steigt. Jedoch auch hier könnte man dagegen halten, dass Rowlings Harry-Potter-Projekt darauf gesetzt hat, dass das Auditorium mit dem Protagonisten älter wird bzw. geworden ist und daher imstande ist, sich den düsteren Aspekten dieses Erzähluniversums auch zu stellen.¹⁷

Wie ist es um die Elemente der Zauberei in den Harry-Potter-Romanen bestellt? Verführt Harry Potter die Jugend, weil er das Interesse an Okkultem, Magischem, Satanischem weckt? Wer sich nur ein wenig mit den nicht unpopulären, in Teilen dem Esoterikbereich zuzurechnenden «Witchcraft»- oder «Wicca»-Phänomenen auseinandersetzt, wird den Unterschied kaum übersehen können. Die an «Weißer Magie» und damit verbundenen Praktiken orientierte *Wicca*-Bewegung¹⁸ (die im engeren Sinn ein Kind des 20. Jahrhunderts ist und sich gerne als Religion versteht) ist eine *neuheidnische* Weltanschauung, die die Idee einer göttlichen Natur, eine Vielzahl von an der Natur (oder natürlichen Rhythmen) orientierten Ritualen, Göttergestalten (Erdgeister und Naturgottheiten) und Geisterwesen einschließt

(und eine oberste Gottheit nicht ausschließt). Von diesen Kernelementen findet sich bei Harry Potter eigentlich *nichts*: Der Götterhimmel ist leer. Und auch der Natur werden keine göttergleichen Kräfte zugesprochen. Zauberei erscheint nie als Verbindung mit übermenschlichen spirituellen oder göttlichen Kräften, sondern als auf Begabung aufruhende *Technik*, die man erlernen muss, um sie beherrschen zu können. *Hogwarts*, die «Schule für Hexerei und Zauberei», gleicht daher folgerichtig eher einem Konservatorium für spezielle Begabungen als einem *Wicca*-Habitat, dessen Tagesrituale um eine naturmagische Weltsicht gruppiert sind. Als Chiffre für Technik und Begabung im weitesten Sinne des Wortes problematisieren die Harry-Potter-Romane die Verantwortlichkeit des Einzelnen. Es geht weder um die Beschwörung von Dämonen noch um die Beherrschung von spirituellen Überwesen. Alles Magische ist in den Harry-Potter-Romanen erstaunlich nüchtern; und selbst die so genannten «dunklen Künste» werden als *Künste* dargestellt – als Fertigkeiten, die man erlernen und verfeinern kann. Die Ambivalenz der Magie spiegelt die Ambivalenz jeder besonderen menschlichen Fertigkeit oder Technologie: Es gibt Eliten, die sie vollkommen durchschauen und beherrschen, es gibt noble Amateure, es gibt Verführungen und Verführte, es gibt solche, die weise geworden sind, und solche, die den Versuchungen am Ende vollkommen erliegen. Das hat aber nichts mit einer okkult-magischen Weltsicht als solcher zu tun, sondern mit der ins Phantastische transformierten urethischen Frage nach den Grenzen des Machbaren und der Reichweite von Verantwortung. Hat man diese Kernelemente in Harry Potter einmal dechiffriert, dann findet sich weder eine *Wicca*-Weltanschauung noch die Verherrlichung des Dämonischen oder gar Satanischen. Weder Engel noch Teufel werden an- oder herbeigerufen. Das Böse ist erklärbar, in der Regel von Menschen gemacht und von ihnen zu verantworten. Und gerade darin liegt, wie noch zu thematisieren sein wird, der *theologische* Reiz von Harry Potter: eine tiefe Einsicht in die Strukturen der Sünde. Der Vorwurf, Harry Potter werbe indirekt für eine neo-pagane Weltanschauung, ist im Grunde unberechtigt, solange man Zauberei und magisches Inventar als Chiffren für etwas anderes betrachtet. Über die theologischen Möglichkeiten einer Dechiffrierung wird im nächsten Kapitel noch zu sprechen sein.

Natürlich bedient sich die Autorin aus dem Arsenal mythischer Figuren und Weltanschauungselemente. Aber das gehört eher zum Amüsanten und Reizvollen an diesem narrativen Kosmos – Elemente, die auch die «Gebildeten unter seinen Verächtern» dazu bewegen könnte, Harry Potter ein wenig mehr Kredit zu geben: Die Lesefreude wächst mit dem Wissen um den Sagen- und Legendenkosmos der westlichen Kultur.¹⁹ Es gehört zur Kunstfertigkeit der Autorin, dass sie dieses reiche Inventar, das vom Phönix aus der Asche über mittelalterliche Ritterromane und Heraldik wieder

zurück zur ägyptischen Sphinx reicht, mit Elementen von Entwicklungs- und Bildungsromanen, Gruselgeschichten und Kriminalstorys verwoben hat. Das Faszinierende an Harry Potter besteht darin, dass das Phantastische Hand in Hand mit der Lebenswelt der Leserinnen und Leser geht. Die Kenntnis mythischer Elemente genauso wie eine (entwicklungs-)psychologische Feinsinnigkeit²⁰ (gewürzt mit dem entsprechenden Humor) sind der Autorin in jedem Fall hoch anzurechnen.

Harry Potter als Parabel

Auch im Blick auf die theologische Aneignung oder Dechiffrierung der Harry-Potter-Romane muss man von einem relativ breiten Spektrum von Möglichkeiten sprechen. Wie Drexler und Wandering gezeigt haben²¹ stehen auf der einen Seite jene Analysen, die den in Rede stehenden Romanen eine tiefere theologische Bedeutung eher absprechen. Auf der anderen Seite finden wir Deutungen, die Harry Potter geradezu als kryptochristliche Erzählung begrüßen. Dazwischen wiederum finden sich Stellungnahmen, die dem Erzählkosmos immerhin christliche Motive konzедieren.²² Das Panorama der Stellungnahmen lässt sich etwa folgendermaßen skalieren²³: Eine erste Sicht hält die Harry-Potter-Romane für gefährlich und antichristlich; diese Anschauung wurde schon erwähnt und diskutiert.²⁴ Ein alternativer Ansatz sieht in den Romanen einfach nur gute Unterhaltung, die keine größeren weltanschaulichen Implikationen hat.²⁵ Ein dritter Ansatzpunkt erblickt in diesem Erzählkosmos archetypische und neo-mythische Tendenzen, die einer christlichen Weltsicht sogar zuarbeiten.²⁶ Eine vierte Deutungsperspektive sieht in Harry Potter entweder die spielerische Hinführung zum christlichen Evangelium²⁷ oder die Transformation zentraler Glaubensanliegen im Kontext eines phantastischen Erzähluniversums. Und eine fünfte Auslegungsvariante, vorgelegt vor allem von Wandering und Drexler, vermag in den Harry-Potter-Romanen sogar «implizite Theologie» zu identifizieren.

Kann man diesem beeindruckenden Spektrum von Interpretationsansätzen überhaupt noch eine weitere hinzufügen? Wenn ja – so wollen die folgenden Abschnitte einen tendenziell integrativen Ansatz versuchen, der die Harry-Potter-Romane als *Parabeln* (im ganz klassischen Sinne) versteht.²⁸ Parabeln interpretieren sich nicht von selbst; aber sie verfügen über eine immanente, in der Regel leicht zugängliche Logik.²⁹ Im Falle der Harry-Potter-Romane eröffnet dies das wiederholt thematisierte breite Spektrum der Deutungsmöglichkeiten: Man kann implizite Theologie in den Harry-Potter-Romanen finden, man *muss* es aber nicht. Die Angemessenheit einer religiösen Interpretation kann nur nach ihrem Gelingen beurteilt werden – ein Gelingen, das sich von der in den Dienst genommenen

Symbolkraft der Erzählung angeleitet finden darf. Dass die Intention der Autorin am Ende *nicht* die entscheidende Rolle spielt³⁰, um die Angemessenheit einer Interpretation zu beurteilen, werden alle unterschreiben können, die sich hermeneutisch an Ricœur und Derrida wund gerieben haben: Der Text hat seine eigenen Dynamik; und das Lesen besitzt seine eigene Kraft, Dignität und Verantwortlichkeit. Harry Potter daher als Parabel für theologisch Relevantes zu verstehen, ergibt sich erst *im Akt des Lesens und Deutens*, der wiederum eine gewisse Freiheit besitzt. Zudem versteht dieser Zugang den Primärtext vornehmlich als (im weitesten Sinne) symbolischen Text; die Erzähllogik muss daher erst übertragen werden, um theologisch aussagekräftig zu sein. Ob die Autorin derlei beabsichtigt hat, mag – wie schon herausgestrichen wurde – dahingestellt sein, da sie in der Art, wie sie schreibt, sich gleichzeitig in eine Symbolkultur und einer Deutungstradition *einschreibt*, auch wenn ihr das im eigentlichen Sinne weder bewusst noch vielleicht lieb ist.

Aber was macht Harry Potter nun so interessant für eine christliche Leserperspektive? Dass eine explizite Bezugnahme auf Gott oder ein dezidiert christliches Weltverständnis fehlt, spielt für die vorgeschlagene Perspektive keine Rolle: Der theologische Witz von Parabeln ist ja der, dass Gott als Gott darin nicht vorkommt, dass vielmehr verschlüsselte Analogien uns helfen herauszufinden, was und wie Gott ist (oder wie das Göttliche in der Menschenwelt aufscheint). Und selbstverständlich finden sich in den Harry-Potter-Romanen auch Parabeln für nichttheologische Einsichten: Elemente einer Ethik zum Beispiel oder Kernaspekte des Freundschaftsbegriffes (ja eine Idealisierung von Freundschaft, die sich mit allem messen kann, was man in der philosophischen Literatur zu Freundschaft zu sagen wusste). Aber darüber hinaus verweisen einige Aspekte der Romane in *theologische* Richtungen: Zwei Dinge sind – überblickt man den Handlungs- und Erzählbogen der sieben Bände – wirklich bemerkenswert und aus christlicher Sicht höchst bedeutsam: das Konzept der Sünde auf der einen Seite und das Konzept der Hingabe (und des Selbstopfers) auf der anderen Seite. Gerade im letzten Band (*Harry Potter und die Heiligtümer des Todes*) bieten die Erzählfaden Strukturelemente an, deren Analogie zu Kerngehalten christlicher Dogmatik gerade mit Händen zu greifen ist.

Warum sind oder werden die Bösen in den Harry-Potter-Romanen eigentlich böse? Man kann hier einerseits auf die so genannten «Todesser» (die Anhänger Lord Voldemorts) blicken; ihr Handlungen sind zum größten Teil von einer Art Rassenideologie diktiert (und die Autorin hat selbst eingeräumt, dass sie für die Umrisse dieser Ideologie Nazi-Deutschland im Auge hatte). Die Romane führen die Fragwürdigkeit, aber auch die Subtilität dieser Ideologien vor. Das macht dieses Erzähluniversum aber noch nicht theologisch relevant. Erst ein genauerer Blick auf Lord Voldemort

gibt eine theologische Signatur zu erkennen – vor allem im Spiegel der von Rowling vorgenommenen Parallelkonstruktionen: Wie Harry ist Tom Riddle, der zu Voldemort mutieren wird, ein Vollwaise. Wie Harry findet er zunächst in Hogwarts seine eigentliche, innere Heimat. Aber die Parallelen verlaufen ab da nicht mehr weiter: Wo Harry Freunde findet, findet Tom Riddle allenfalls Anhänger, die ihn entweder fürchten oder hündisch verehren. Wo Harry auf andere Menschen zu vertrauen lernt, da versteigt sich Riddle in einen einsamen Willen zur Macht. Dieser Wille zur Macht geht über politische Macht weit hinaus: Es ist am Ende der Wunsch, den Tod selbst zu besiegen, unsterblich zu werden, der Voldemort (und mit ihm die so genannten ‹Todesser›) antreibt. Die dunkle, ja bisweilen grausame Seite von Voldemorts Zauberkunst hat am Ende nur den einen und einzigen Zweck, dem Tod ein Schnippchen zu schlagen. Man kann die theologische Pointe dieses Gedankens nicht übersehen: Die Leugnung der Endlichkeit ist die Wurzel der Sünde, sagt ein Kerngedanke der christlichen Dogmatik. Sein zu wollen wie Gott – aus eigenem Tun und Können heraus, das ist Sünde. Der Trieb zur Unsterblichkeit, der Wunsch, die eigene Endlichkeit zu verleugnen, führt in die Spirale von Macht und Gewalt, führt in das, was theologisch ‹Sünde› genannt wird. Folgerichtig entartet Voldemort in der fiktionalen Logik der Romane: sein Kampf gegen die Sterblichkeit und Endlichkeit macht ihn zum Untoten, zum Monster, zu einer Figur, die kein echtes Leben mehr in sich tragen kann und die schmarotzen muss, sich wie ein Parasit ans Leben anderer heftet oder and die versteinerten Erinnerungen des eigenen Lebens. Echtes Leben ist das nicht, was Voldemort in all seiner dunklen Kunst finden kann. Theologisch dechiffriert lässt sich darin ein christlicher Grundgedanke wieder finden: Ohne Gnade, ohne jenen Schritt, den endliche Existenz tun muss, um sich ganz dem Unendlichen zu überlassen, endet endliches Sein in reiner Perversion.

Harry Potter ist dazu die *Gegenfigur*. Sein Leben beginnt – so könne man fast schon sagen – in reiner Gnade. Wie besonders der fünfte (*Harry Potter und der Orden des Phönix*) und siebte Band (*Harry Potter und die Heiligtümer des Todes*) darlegen, steht Harry ebenfalls vor jenem ewigen Rätsel, dem Geheimnis des Todes. Aber sein Weg ist ein anderer. Er weiß um den Tod seiner Eltern; er beobachtet den Tod seines Taufpaten Sirius Black. Er ist in mancherlei Hinsicht versucht, eben diese Grenze zu überschreiten. Aber – er tut es nicht. Und gerade das macht ihn am Ende mächtiger als Lord Voldemort, der Harrys Geheimnis von Anfang an nicht begreift: Es ist nicht nur eine übermächtige Liebe, die Harry immer geschützt hat – die Liebe seiner Mutter, die sich buchstäblich für Harry geopfert hat – es ist der *Unwille* zur Macht, der Harry am Ende mächtiger macht als den mächtigsten dunklen Zauberer. Die Autorin verdeutlicht dies im siebten Band in sehr eindringlicher Form an einer *Parabel* in der Parabel: Die Heiligtümer des

Todes sind drei Gegenstände, die der Tod drei mächtigen Zauberern gibt – wohl wissend, dass sie Elend und Leid bringen können, wo sie in die falschen Hände fallen, und dass die tiefste Weisheit darin besteht, diese Gegenstände gerade nicht verwenden und besitzen zu wollen: Ein mächtiger Zauberstab, der praktisch unbesiegbar macht, ein Stein, der Tote zurück ins Leben bringt, ein Umhang, der unsichtbar macht – dies sind die Gaben des Todes an die Zaubererwelt. Am Ende fallen diese Dinge Harry Potter in die Hände, ohne dass er (im Gegensatz zu allen anderen vor ihm) je nach ihrem Besitz gedrängt oder gestrebt hätte: Harry besitzt Macht über den übermächtigen Zauberstab; er hat den Auferstehungsstein in seiner Hand. Und er verfügt über den erwähnten Umhang. Doch am Ende, im kritischen Augenblick benutzt er diese Dinge nicht. Und damit nimmt er jenen die Macht, die mit verzweifelter Gewalt nach der scheinbaren Macht dieser »Heiligtümer« des Todes suchen. In Gestalt der Polarität von Macht und Ohnmacht und in der Überwindung von Macht *durch* Ohnmacht treffen wir in den Harry-Potter-Romanen auf die Polarität von Sünde und Gnade.

Die Strukturen der Sünde sind in der Erzählwelt der Romane geradezu überwältigend und allgegenwärtig (und sind die Romane in dieser Hinsicht nicht ausgesprochen realistisch?): Überall lauert die Versuchung, Macht einseitig zu gebrauchen oder sich in den Bann von Strukturen ziehen zu lassen, die nichts anders als den nackten Willen zur Macht zum Ziel haben. Auch die edelsten Charaktere sind diesen Versuchungen ausgesetzt. So zeichnet der siebte Band der Romane ein nicht immer schmeichelhaftes Bild des ansonsten geradezu allwissenden und allgütigen Schulleiters Dumbledore. Ihm wird – anders und doch ähnlich wie Voldemort – der Wille zur Macht über Leben und Tod am Ende zum Verhängnis. Es ist, an Harry verdeutlicht, der Wille zur Ohnmacht, der aus dieser verhängnisvollen Logik herausführt und damit auch aller Gewalt ein Ende setzt.

Die Logik der Sünde ist verkleidet in die Erzähllogik der Macht. Die Gnade wiederum scheint auf in den Momenten der Ohnmacht: Im zweiten Band (*Harry Potter und die Kammer des Schreckens*) fällt Harry Potter das mächtige Schwert Gryffindors buchstäblich in die Hand; und es ist eine Träne des Phönix, die ihm nach dem Kampf mit dem Basilisken das Leben rettet. Harry hat für den glücklichen Ausgang des Dramas praktisch nichts getan – außer seinen Mut nicht zu verlieren. Und es ist dieser ungebrochene Mut, der ihn damals vor dem Untergang bewahrt hat – genauso wie derselbe Mut ihn am Ende des siebten Bandes dem Tod aussetzt und ihn zugleich vor dem Sterben schützt. Theologisch ist die Tugend des Mutes von oben her gehalten von den göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung – und der Liebe. In einer zwar impliziten, aber doch vernehmbaren Weise sprechen die Harry-Potter-Romane genau davon. Der Umgang mit dem Tod ist in der Erzähllogik und im Zeichenkosmos der Romane die ent-

scheidende *Chiffre der Transzendenz*. Der Gedanke, dass der Wille zur Macht über den Tod die Wurzel der Sünde ist, ist ein wiederkehrendes Grundelement der Harry-Potter-Romane. Und implicite werden die darin aufgeworfenen Fragen christlich beantwortet: *Nicht die Macht, sondern nur die Gnade rettet*. Natürlich führen uns die Romane diese Dinge nicht expressis verbis in theologischer Zuspitzung vor Augen; sie sind und bleiben *Parabeln* für den Sieg der Ohnmacht und der Gnade über Sünde und Macht.³¹

In der Parallel- und Inversionskonstruktion der Romane spiegelt sich (in Parabelform) eine Erlösungsgeschichte wieder, die urtypische biblische Züge hat. Ihre Logik ist im *Magnificat* des Lukasevangeliums festgehalten: «Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen» (Lk 1,51b-52). Natürlich ist dies noch nicht die ganze Logik des christlichen Erlösungsglaubens, aber doch ist dies ein nicht unerheblicher Teil davon. Die Umwertung der irdischen, weltlichen Werte ist der Anfang der Erlösung. Erzähllogisch wird dieser Gedanke in den Harry-Potter-Romanen sehr genau durchgespielt. Die Entwaffnung der Mächtigen und Gewalttätigen durch das gewaltlose Selbstopfer des Hauptcharakters markiert den Anfang dieser Inversion. Parallelkonstruktion und Inversion werden von Rowling in eine archetypische Polarität eingespannt – den Antagonismus von Tod und Liebe, der sich aber schon von Anfang an als nur scheinbarer Gegensatz darstellt: Wer tiefer sieht, wer genauer hinblickt, der weiß, dass der Tod der Liebe keine Grenzen setzt und dass die Liebe dort zu ihrem Eigentlichen kommt, wo sie dem Tod gelassen in die Augen blickt.

Messianismus?

Ist Harry Potter eine verkappte oder verschlüsselte Messiasfigur?³² Lässt sich das Selbstopfer und das Wiedererwachen des Hauptdarstellers am Ende des siebten Bandes als verschlüsselte Darstellung von Kreuz und Auferstehung verstehen? Ist Harry der Erlöser der Zaubererwelt? Sprechen nicht manche Epitheta («The Boy Who Lived» etc.) für einen messianischen Subtext? Wer solche Fragen stellt, muss mit Bedenken, Schwierigkeiten und Ungereimtheiten rechnen: Es gibt keinen göttlichen Plan, keinen göttlichen Sender hinter Harry Potter, auch wenn Dumbledore gelegentlich wie der große Meisterstrategie (und als Abbild eines himmlischen Vaters) erscheint, der Harry in einem gewissen Sinne auch benutzt (was besonders im letzten Band aufgegriffen und problematisiert wird). Harry Potter selbst ist zudem alles andere als der unproblematische, fehlerlose, gottgleiche Held. In allen Büchern wird er als relativ ungestüm, sehr kurzentschlossen, wenig vorausschauend dargestellt. Ohne seine Freunde Hermine und Ron würde er regelmäßig und schnell in Sackgassen laufen. Was für ein Messias sollte das

also sein? Andererseits ist Harry der Einzige, der dem Bösen in Gestalt Voldemorts entgegentreten kann, weil er über etwas verfügt, das Voldemort nicht kennt und nicht ahnt: die Ohnmacht der Liebe. Es ist im Grunde kein Zufall, dass das Ende der Harry-Potter-Romane soteriologische Züge hat: Harry opfert sich, er geht freiwillig in den sicheren Tod. Dies und seine ohnmächtige Macht über einen Zauberstab, der in allen Duellen siegreich sein soll (und der nunmehr Voldemort in die Hände gefallen ist) schützen Harry. Noch mehr: Das freiwillige Selbstopfer³³ wird zum Schutzzauber für Harrys Freunde. Voldemort kann nach diesem Akt niemandem mehr etwas anhaben.

Dieser Schutzzauber (oder wie immer man das nenne möchte) ist – unter soteriologischer Lupe betrachtet – wirklich bemerkenswert. Die Autorin hatte genügend Erzählfäden so ausgelegt, dass Harry einen möglichen Ausweg aus einer dramatischen Zuspitzung und Konfrontation hätte finden können: die Zerstörung der abgespaltenen Seelenteile Voldemorts hatte dessen untote Existenz in Frage gestellt, die Heiligtümer des Todes haben Harry für kurze Augenblicke zum mächtigsten Zauberer aller Zeit gemacht. Aber über alle diese möglichen Mittel, die dem Helden einer Geschichte den Sieg garantieren können, setzt die Autorin das Selbstopfer Harrys, das zum Schutzzauber für alle anderen wird. Sie wiederholt damit eine urtümliche, archaische, aber dem Christentum inhärente soteriologische Typologie: Erlösung wird in diesem Typos als Kontrakt zwischen Gott und Satan vorgestellt; Jesus fungiert als Kaufpreis. Da Jesus aber – anders als Satan erwartete – nicht nur Mensch, sondern Gottmensch ist, hat Gott den Teufel sozusagen übers Ohr gehauen: Der Teufel kann den Gottmenschen nicht halten. Am Ende hat Satan weder Macht über Jesus noch Macht über die von Jesus freigekaufte Menschheit.

Natürlich ist diese *Loskauftheorie* selbst nur ein Modell, das seinerseits einer eindringlichen theologischen Reflexion bedarf. Aber die eingängige Logik dieses Modells spiegelt sich besonders am Ende des siebten Bandes der Harry-Potter-Romane, auch wenn – aus schon angesprochenen Gründen – Gott nicht direkt als Akteur auftritt oder auftreten kann. Die Eigenart als Parabel verbietet dies. Als gleichnishafte Gegenstück des Satans fungiert Voldemort, der seinen Kaufpreis fordert, um einerseits seine Macht zu demonstrieren, andererseits aber Gnade für alle übrigen Beteiligten walten zu lassen. Voldemort wird am Ende ausgetrickst. Es ist zwar nicht eine göttliche Natur Harrys, die Voldemort das Nachsehen haben lässt, wohl aber eine Chiffre des Göttlichen: die selbstlose Liebe des Ohnmächtigen und Unschuldigen. Ohne dass es der Teufel selbst merkt, wird ihm die Macht über das Leben der anderen aus der Hand gerissen – und zwar deshalb, weil er die eigentliche Tiefe des Aktes der Selbsthingabe nicht versteht und auch nicht verstehen kann.

Natürlich, zwischen Jesus dem Christus und Harry Potter liegen Welten – schon allein deswegen, weil jene Texte, die von Jesus erzählen, eine eigene ›Bringschuld der Referenz‹ haben und weil sie deshalb auf eine transzendente Realität zielen, die dem fiktionalen Universum der Harry-Potter-Romane kein Anliegen ist. Aber jener hermeneutische Schwebezustand, der fiktionalen Texten eigen ist, lässt eine schlüssige Auslegung der Romane als christliche Parabel zu. Auf dem Gesicht Harry Potter spiegelt sich – im Bild und Gleichnis, in symbolischer Verfremdung und mancherlei Gebrochenheit – das Antlitz Christi.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Stephen BROWN, *Die Botschaft des Zauberlehrlings. Die Magie der Marke Harry Potter*, München 2005.

² Vgl. hierzu die Untersuchungen von Ursula BERGENTHAL, *Des Zauberlehrlings Künste. «Harry Potter» als Beispiel für literarische Massenkommunikation in der modernen Gesellschaft*, Göttingen 2008; Linda JELINEK, *Das Phänomen Harry Potter. Eine literaturwissenschaftliche Analyse des Welt Erfolgs*, Saarbrücken 2006.

³ Vgl. hierzu u.a. Richard ABENESE, *Harry Potter, Narnia, and the Lord of the Rings*, Eugene 2005.

⁴ Gabriele KUBY, *Harry Potter. Gut oder Böse?* (Schwerpunkt: Band V), Kisslegg 2003, 95f.

⁵ Vgl. Gundel MATTENKLOTT, *Harry Potter – phantastische Kinderliteratur. Auf den Spuren eines globalen Erfolgs*, in: *Stimmen der Zeit* 221 (2003) 39–51.

⁶ MATTENKLOTT: *Harry Potter*, 46.

⁷ Vgl. Christoph DREXLER – Nikolaus WANDINGER, *Die implizite Theologie «Harry Potters».* Eine dogmatisch-religionsdidaktische Perspektive auf J.K. Rowlings Romane, in: DIES. (Hg.), *Leben, Tod und Zauberstab. Auf theologischer Spurensuche in Harry Potter*. Mit Beiträgen von Ch. Drexler, T. Peter, A. Walser und N. Wandering. Münster 2004 (= *Literatur – Medien – Religion* Bd. 11), 25–78, bes. 36–48.

⁸ DREXLER – WANDINGER, *Implizite Theologie*, 48.

⁹ Vgl. Edmund KERN, *The Wisdom of Harry Potter. What Our Favorite Hero Teaches us About Moral Choices*, Amherst 2003.

¹⁰ Zur kritischen Auseinandersetzung vgl. u.a. Elizabeth E. HEILMANN (Hg.), *Critical Perspectives on Harry Potter*, New York – London 2008; John HOUGHTON, *Was bringt Harry Potter unseren Kindern? Chancen und Risiken eines Millionen-Bestsellers*, Basel 2001.

¹¹ Vgl. Mirja KUTZER, *In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis (ratio fidei 30)*, Regensburg 2006, 140–177.

¹² Vgl. KUTZER, *In Wahrheit erfunden*, 176.

¹³ Richard ABANESE, *Harry Potter and the Bible. The Menace behind the Magic*, Camp Hill 2001.

¹⁴ Eine ganze Reihe von Internet-Seiten evangelikaler Provenienz befasst sich mit dem Zauberei-Problem. Immer wieder wird dabei auf Dtn 18,10–14 als Verbot aller magischen Praktiken verwiesen. Diese Dinge treffen die Harry-Potter-Romane aber nur, wenn man Magie und Zauberei nicht als Chiffren und Symbole (im weitesten Sinne) versteht. Wer eine derart wörtliche Lesart sowohl der Bibel als auch der in Rede stehenden Romane vertritt, der wird allerdings auch nicht vor Tolkien oder C.S. Lewis halt machen dürfen. Selbst die knallbunte Märchenwelt Walt Disneys würde von solcher Kritik nicht unberührt bleiben. Solche Konsequenzen werfen die Frage auf, ob die Prämissen der genannten Kritik wirklich überzeugen. Deutlich offener hingegen ist die Bewertung der Harry-Potter-Romane im katholischen Bereich, auch wenn Gabriele Kuby in der

Öffentlichkeit den Eindruck erweckt hat, dass der ehemalige Präfekt der Glaubenskongregation und jetzige Papst ihre harsche Kritik an Harry Potter teile. Da es sich bei dieser ganzen Geschichte um eine private Stellungnahme des ehemaligen Präfekten der Glaubenskongregation handelt, kann man nicht von einer lehramtlichen Verurteilung sprechen. Leider haben strategisch platzierte Pressemitteilungen in Europa, in den USA und in Kanada einen in dieser Hinsicht vollkommen falschen Eindruck erweckt. Fakt ist jedoch, dass es keine Indizierung von Harry Potter gibt. Fakt ist auch, dass sich der gegenwärtige Papst als Papst nicht gegen Harry Potter geäußert hat. Die aus dem Jahr 2003 stammende, relativ kurze Bemerkung von Kardinal Ratzinger zu Kubys Buch kann nicht ex post zu einer päpstlichen Stellungnahme gemacht werden, auch wenn die Presse und manche Zirkel in den USA und in Kanada das gerne getan hätten. Von einer lehramtlichen Ablehnung von Harry Potter zu sprechen, ist irreführend. Einer solchen Aburteilung stünde auch entgegen, dass u.a. Kardinal George Pell (Sydney) und P. Peter Fleetwood (in seiner damaligen Funktion im Päpstlichen Rat für Kultur) sich eher positiv zu den Romanen geäußert haben. Freilich reichen diese Voten ebenso wenig aus, um von einer lehramtlichen «Empfehlung» zu reden. Am Ende sollte man die von P. Fleetwood in einem Interview mit *Radio Vatikan* am 14. Juli 2005 vorgelegte Maxime beherzigen, nach der Harry Potter in erster Linie nach literarischen Gesichtspunkten (und nicht vor dem Hintergrund einer spezifischen theologischen Agenda) zu beurteilen sei.

Gemischt fällt das Votum im anglikanischen Bereich aus. Vgl. zu den positiven Äußerungen aus dem anglikanischen Bereich Owen SMITH, *Mixing it up with Harry Potter*, Church House Publ. 2007. Negative Stellungnahmen, die vor allem auf die Inkriminierung satanischer und dämonologischer Momente zielen, finden sich wiederum im orthodoxen Bereich; aber auch sie werden von gemischt positiven Wortmeldungen ausgeglichen. Zu den positiven Stellungnahmen aus der orthodoxen Sicht vgl. John GRANGER, *Looking for God in Harry Potter*, Wheaton 2006. Die theologische Valenz und Tragweite dieser Stellungnahmen hängt allerdings davon ab, ob man – wie gesagt – die magisch-mythologischen Erzählmuster der Romane *symbolisch* versteht oder nicht und ob man die dämonologische und satanologische Ikonographie, die es in der Tradition des Christentums zweifellos gibt, ebenfalls vorwiegend symbolisch versteht oder nicht. Es ist dabei sicher kein Zufall, dass ein westlich und lateinisch geprägtes, von der Aufklärung sensibilisiertes und sich vom Aberglauben distanzierendes Christentum mit Harry Potter weit weniger Probleme hat als jede vorkritische Version von Christlichkeit bzw. Theologie, die man vor allem innerhalb freikirchlicher Denominationen in den USA findet.

¹⁵ Zur weiteren Diskussion vgl. Sabine M. DÜTLER, *Die filmische Umsetzung der Harry-Potter-Romane*, Hamburg 2007.

¹⁶ Vgl. hierzu bes. prononciert KUBY, *Harry Potter*, 78–80.

¹⁷ Zur generellen Diskussion vgl. Markus TOMBERG, *Muggel gegen Zauberer. Wie harmlos ist Harry Potter?*, in: Herder-Korrespondenz 57 (2003) 514–518. Tomberg verweist hier u.a. auf ein untergründiges «rassenideologisches» Problem in Harry Potter: Ausdrücke wie «Halbblut», «reines Blut» zielen auf ein Ideal der Reinrassigkeit der Zaubererwelt, auch die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Muggeln (Nicht-Zauberern) und Zauberern stelle ein Problem dar. Sollte man deswegen Bedenken an Harry Potter anmelden? Ein genauer Blick auf die sieben Bände zeigt, dass sich die Autorin stark von rassenideologischen Leitvorstellungen distanziert; sie benutzt sie lediglich, um den Bösewichtern verblendete Motive in die Hände zu geben und um die Logik der Handlungsstränge ein wenig zu stabilisieren. Man kann das angesichts der blutrünstigen Geschichte des 20. Jahrhunderts für einen allzu durchsichtigen Plot-Trick halten (besonders aus deutscher Perspektive mag dieser bisweilen allzu unbefangene Griff in die Geschichte eher ärgerlich wirken). Andererseits gibt es nichts daran zu rütteln, dass verblendete Rassenideologien Machtmotive geliefert haben und leider immer noch liefern. Harry Potter thematisiert derartige Motive und führt der Lesergemeinde ihre außerordentliche Fragwürdigkeit vor. Mehr noch: Jede Rassenideologie wird von der Autorin im Grunde karikiert und zersetzt. Sollte man, wie Tomberg, die Autorin dafür kritisieren, dass sie rassenideologische Motive für die Logik der Handlungen benutzt? Es ist am Ende eine Frage der Glaubwürdigkeit – auch fiktionale Welten bedürfen einer gewissen Glaubwürdigkeit.

¹⁸ Es ist eigentlich kaum zu glauben, was sich in diesem Bereich nicht alles findet. Die folgenden Titel (die alle über den regulären Buchhandel zu beziehen sind und keineswegs nur verlegerische

Nachtschattengewächse darstellen) bieten nur eine winzige Auswahl: Gerina DUNWICH, *The Wicca Spellbook. A Witch's Collection of Wiccan Spells, Potions, and Recipes*, Citadel Publ. 2000; Ann-Marie GALLAGHER, *The Wicca Bible. The Definite Guide to Magic and the Craft*, Sterling Publ. 2005; Scott CUNNINGHAM, *Wicca. A Guide for the Solitary Practitioner*, Llewellyn Publ. 1993.

¹⁹ Vgl. illustrierend und weiterführend David COLBERT, *The Magical Worlds of Harry Potter. A Treasury of Myths, Legends, and Fascinating Facts*, London 2003.

²⁰ Der Frage nach der Psyche der einzelnen Charaktere, nach ihren pathologischen Aspekten und therapeutischen Rollenmodellen gehen die Beiträge in dem von Neil Mulholland herausgegebenen Sammelband nach. Auch hier sollte der Leser/die Leserin eine Prise Humor mitbringen. Vgl. Neil MULHOLLAND (Hg.), *The Psychology of Harry Potter. An Unauthorized Examination of the Boy Who Lived*, Dallas 2007.

²¹ Vgl. DREXLER – WANDINGER, *Theologische Spuren in <Harry Potter>?*, in: DIES. (Hg.), *Leben, Tod und Zauberstab*, 11–24, bes. 16–23.

²² Vgl. exemplarisch Magnus STRIET, *Anweisung zum seligen Leben? Ein nüchterner Blick (nicht nur) auf Harry Potter*, in: *Theologie und Glaube* 92 (2002) 328–352.

²³ Vgl. DREXLER – WANDINGER, *Theologische Spuren*, 16–23.

²⁴ Vor dem Hintergrund einer vielstimmigen negativen Einschätzung der Romane aus dem evangelikalen Bereich fällt das Buch von Connie Neal positiv auf. Die Autorin führt detailliert (wenn auch im Grunde schon wieder in einer sehr biblizistischen Spielart) auf, dass und wie sehr die Romane biblische und christliche Gedanken umspielen. Vgl. Connie NEAL, *The Gospel According to Harry Potter. Spirituality in the Stories of the World's Most Famous Seeker*, Louisville 2002.

²⁵ Vgl. hierzu bes. Thomas MEURER, *Konkurrenz für Tora und Evangelium? Religionspädagogische Bemerkungen zu Befürchtungen und Hoffnungen rund um das Phänomen Harry Potter*, in: *Christenlehre/Religionsunterricht – Praxis* 55 (2002) 58–62; Gottfried BACHL, *Harry Potter theologisch gelesen*, in: Heidi LEXE (Hg.), *„Alohomora!“ Ergebnisse des ersten Wiener Harry-Potter-Symposiums*, Wien 2002, 109–123.

²⁶ Vgl. Hansjürgen VERWEYEN, *Tod – Liebe – Eros. Archetypische Symbole bei J.K. Rowling*, in: *Theologie und Glaube* 92 (2002) 315–324.

²⁷ Vgl. bes. Axel SCHMIDT, *Die Suche nach dem rechten Lebens-Mittel. Harry Potter als Beispiel einer modernen praeparatio Evangelii*, in: *Theologie und Glaube* 92 (2002) 353–366; ansatzweise auch Markus TOMBERG, *Mythos? Transzendente Propädeutik? – In Rowlings Romanen findet sich beides*, in: *Theologie und Glaube* 92 (2002) 325–337; vgl. ferner TOMBERG, *Zauberwelten im Kopf. Zur Metaphysik der Harry-Potter-Rezeption*, in: Jörg KNOBLOCH (Hg.), *Harry Potter in der Schule. Didaktische Annäherungen an ein Phänomen*, Mülheim (Ruhr) 2001, 121–132.

²⁸ Dazu diametral entgegengesetzt Gottfried BACHL, *Gefährliche Magie? Religiöse Parabel? Gute Unterhaltung*, in: Kaspar H. SPINNER, *Im Bann des Zauberlehrlings. Zur Faszination von Harry Potter*, Regensburg 2001, 42–59.

²⁹ Die Parabeln des Neuen Testaments werden erst durch einen zugeordneten Kontext theologisch. Das Gleichnis vom «verlorenen Sohn» ist – für sich betrachtet – eine ansprechende Modellgeschichte, die verschiedene moralische Schlüsse zulässt. Dass sich daraus am Ende der Paradeffall für das jesuanische Verständnis des Gott-Mensch-Verhältnisses ableiten lässt, wird nur durch die Interpretation möglich, die freilich eine Angriffsfläche in der Logik der in Rede stehenden Parabel haben muss.

³⁰ Im Oktober 2007 ist J.K. Rowling in der Carnegie Hall in New York mit einem «Outing» aufgefallen: Sie behauptete im Rahmen eines Interviews, dass der liebenswürdige Charakter des Schulleiters Albus Dumbledore von ihr als «homosexueller» Charakter konzipiert worden sei. An diesem Outing wiederum haben sich evangelikale Kreise in ihrer Kritik an Harry Potter aufgehängt und bestätigt gefühlt: Harry Potter – «ein Verführer der Jugend». Betrachtet man Rowlings Äußerungen unter hermeneutischen Gesichtspunkten, so muss man schlicht sagen, dass ihr «nachgeschobenes» Outing für die Interpretation der Bücher keine Rolle spielt. Was in der immanenten Logik der Bücher nicht aufscheint, hat auch keinen Stellenwert für die nachfolgende Interpretation. Ob sie als Autorin ein originäres Recht hat, solche «Informationen» nachzuschieben, ist eine ganz andere Frage. Mit den Stimmen der frankophonen Hermeneutik gesagt: Schon im Akt des Schreibens

verliert die Autorin ihre «Rechte» und übergibt sie dem Leser. Nachgeschobene Informationen sind demnach nichts anderes als Akte des Lesens, die auch die Autorin ausübt, sobald sie den Text als Text verfasst hat und aus der Hand gibt. Mit solchen Akten begibt sie sich aber schon in die *Konkurrenz* der Interpretationen – in dieser Konkurrenzsituation kann sie sich nicht auf ihre Position als Autorin berufen, sondern nur noch auf immanente Kriterien der *Stimmigkeit* und *Angemessenheit*.

³¹ Vgl. DREXLER – WANDINGER, *Implizite Theologie*, 41f.

³² Zu einer vergleichbaren Fragestellung vgl. DREXLER – WANDINGER, *Implizite Theologie*, 64–73.

³³ Eine ausführliche Reflexion auf die Opferdimension findet sich bei DREXLER – WANDINGER, *Implizite Theologie*, 49–64. Wandering bringt hier vor allem die von René Girard und Raymund Schwager her grundgelegte Sündenbock-Theorie zur Geltung. Diese Interpretation, die Wandering damals auf der Basis von nur fünf publizierten Bänden versuchte, wird im Nachhinein vom siebten Band bestätigt. Die Gewalt, die sich auf Harry entlädt, führt schrittweise zum Frieden. Das Selbstopfer bricht die Macht- und Gewaltspirale ein für allemal auf.

«WER SCHREIBT DENN, WAS HIER PASSIERT?»¹

Religiöse Implikationen in Cornelia Funkes «Tintenwelt»-Trilogie

Innerhalb weniger Jahre ist Cornelia Funke zu einer Weltberühmtheit aufgestiegen. Fast 40 Titel für Kinder und Jugendliche aller Altersgruppen hatte die mit einer Arbeit über Adorno diplomierte (Z) Erziehungswissenschaftlerin seit 1988 schon veröffentlicht, bevor ihr mit «Der Herr der Diebe» (2000) ein spektakulärer Durchbruch auch jenseits der Grenzen des heimischen Sprachraums gelang. Ihre über 2000 Seiten starke Trilogie «Tintenherz» (2003), «Tintenblut» (2005) und «Tintentod» (2007) übertraf diesen Erfolg dann noch bei weitem. Die Hollywood-Verfilmung des ersten Bandes soll Ende 2008 in den Kinos anlaufen.

Übersetzt worden ist Cornelia Funke bislang «in mehr als 40 Sprachen» (III/761). Einer jüngeren Umfrage des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels zufolge gilt sie unter Schülern hierzulande als die beliebteste aller Autoren. Auch Auszeichnungen und Ehrungen für die mehr als zehnfache Auflagen-Millionärin blieben nicht aus. 2005, im Jahr ihres Umzugs von Hamburg nach Los Angeles, wählte das amerikanische «Time Magazine» sie gar unter die einhundert einflussreichsten Persönlichkeiten der Welt. Aus Deutschland waren hier nur noch Papst Benedikt XVI. und der Autorennfahrer Michael Schumacher vertreten. Ihre Bücher zählen zum Bestandteil der zeitgenössischen Populärkultur.² «Ich begegne Menschen», spricht Cornelia Funke an, was damit einher geht, «die ... mich ... als Teil ihres Lebens empfinden» (BZ).

Alles läuft bei dieser Autorin scheinbar auf eine quantifizierende Betrachtungsweise hinaus. Für die Würdigung ihres Beitrags zum aktuellen Fantasy-Boom sollte derlei gleichwohl nicht leitend sein. Um bloß leichtgängiges Lesefutter nämlich handelt es sich bei der «Tintenwelt»-Trilogie keineswegs. Dass die sich selbst der Tradition angelsächsischer Prosa zu-

ordnende «Geschichtenerzählerin» (P 49, Z) ihr Handwerk in hohem Maße beherrscht, steht vielmehr außer Frage.³

Fantasy als Signatur des Zustands der Moderne

Unverkennbar ist «die deutsche Rowling» (P 36) als Erbin des Genres zu identifizieren, der von Anfang an ihre Vorliebe gehört. Jedenfalls greift der von Cornelia Funke erschaffene Kosmos vielfach einen in Fantasy-Schmökern üblichen Motivbestand auf. Fast immer sind diese in einer imaginären mittelalterlichen Welt angesiedelt (I/340), entschieden mehr *mystery* als *history*, mit der zwiespältigen Faszination des Vor- und Anti-Modernen. Von umgekehrter Science Fiction mag man sprechen, welche den Fokus nicht auf die Zukunft, sondern auf die Zeittiefe des Menschen richtet, das existentiell Bleibende (II/681). Bevölkert ist jene schaurig-schöne «Welt voller Wunder und Schrecken» (II/18, vgl. II/491) von Feen, Feuerelfen und Nixen, von Glasmännern, Kobolden und Riesen, von Nachtmahren, Weißen Frauen und Einhörnern. In ihr gibt es Mensch-Tier-Verwandlungen oder magische Fähigkeiten wie die, dem Feuer gebieten zu können. Gängigem Handlungsmuster entsprechend befehlen böse Mächte und gute Menschen einander, was Anlass zu mancherlei Verwicklungen bietet.

Wie auch sonst in der Fantasy-Literatur häufig werden Personen durch magische Übergänge in die andere Welt expediert, welche Träume von und Sehnsüchte nach einer Überschreitung des Normalen weckt und intensives Erleben verspricht (II/44, 66, 120, 687). Bei Cornelia Funke handelt es sich um die Durchlässigkeit des Mediums Buch, ein Motiv, das – um nur an Italo Calvino («Wenn ein Reisender in einer Winternacht», 1979) oder Michael Ende («Die unendliche Geschichte», 1979) zu erinnern –, zwar nicht neu ist, von ihr aber originell variiert wird. An einer Spannung zwischen den beiden Welten oder Bewusstseinskrisen der Zeitreisenden ist sie nicht interessiert. Die Sphäre der Herkunft bleibt hierfür ohnehin entschieden zu blass.

In den stählernen Fesseln eines stupiden Wachstums- und Fortschrittsdenkens der Moderne, dem weit verbreiteten Unbehagen über die Eindimensionalität ihres rational und technisch dominierten Wirklichkeitsverständnisses, mag einer der Gründe für die Generationen übergreifende Rezeption von Fantasy-Literatur liegen. Solche «dual adress»⁴ ist durchaus im Sinne von Cornelia Funke (W, P 40).

«Das fantastische Erzählen hat eine Tradition im Kinderbuch, weil es aus der Erwachsenenliteratur verbannt worden ist», gibt sie zu bedenken: «Doch die Sehnsucht nach einer Geschichte, in der einem die Welt erklärt wird, ist auch bei Erwachsenen da» (BZ, vgl. I/268). Sinn jenseits logozentrischer Sprache benennbar und verstehbar zu machen aber ist von jeher

die Leistung des Mythos. Folgt man der Perspektive der Autorin, so träfe ein quasi-mythischer Anspruch auf verbreitete Orientierungslosigkeit und ein vagabundierendes Liebäugeln mit partieller Wiederverzauberung der Welt, wie es sich auch in seriellen Formen der Literatur und des Films sowie in vielen Computerspielen niederschlägt. Die Fantasy wird so zum Gegenentwurf des funktionellen Systems der zeitgenössischen Gesellschaft. Als «literarische Reaktion auf das Unheimatliche der Moderne»⁵ eröffnet sie eine Art Jenseits zu Reglementierung, Enge und Banalität, die man dort erfährt. Wenn man so will, stellt sie einen Akt der geistig-seelischen Selbstregulierung dar, welche sich seit der Aufklärung in verschiedenen Gestalten stets aufs Neue geltend macht. Der Text selbst spricht dies an im Verlangen nach einem mit «Wundern» (III/413) ausgestatteten «wahren Lebens» angesichts der enttäuschenden «Eintönigkeit, die die anderen Wirklichkeit nannten» (III/421).

Ihr Genre verteidigt Cornelia Funke gern mit dem Prinzip Erkenntnis fördernd verfremdeter Sicht auf unsere Wirklichkeit (Z, P 48). Nicht anders liest es sich im Schlussband der Trilogie (III/103f.). Diese Realität sei «oft deutlicher» zu begreifen, «wenn man ihr in Verkleidung begegnet und deshalb haben wir auch schon immer fantastisch vom Leben und vom Tod erzählt» (W II). Über die Grundbedingungen des Daseins, alles, was im Koordinatensystem der Rationalität und Empirie nur indirekt oder gar nicht darstellbar ist, lässt sich demnach ausschließlich im Sinne einer «Verfremdungstheorie» (Z) reden. «Es gilt», wird daher auch innerhalb der Literaturwissenschaft gefordert, «phantastische Kinderliteratur nicht nur als spannende Unterhaltung, sondern ... als Chiffreschrift für existenzielle menschliche Erfahrungen zu lesen.»⁶

Im Wort der Dichtung ist ein Zauber beschlossen

Im Kern handelt die «Tintenwelt»-Trilogie von den Abenteuern Mortimer Folcharts (genannt Mo), eines Buchrestaurators mit magischen Lesefähigkeiten und seiner gleichartig begabten Tochter Meggie, die sich im Scharnieralter zwischen Kind und Erwachsener befindet. Während der erste Band in der Wirklichkeit des Lesers angesiedelt ist, in die hinein Mo unverhoffterweise einige Bösewichter aus einem Buch liest, finden die beiden Fortsetzungen im Raum des fiktiven Romans «Tintenherz» statt, der eigentlichen Fantasy-Welt. Neben Mo, seiner Frau Resa und Meggie ist in diese nun auch Fenoglio eingeschlossen, ein Dichter, dessen Einfällen sie eigentlich entstammt.

Der Zauber bei Cornelia Funke trägt also sehr andere Züge als etwa bei «Harry Potter». Er geht vom Wort aus, das durch emphatische Lektüre zum Leben erweckt wird. Schreiber und Leser sind notorische Grenzgänger in

Parallelwelten: daran knüpft die Autorin an. Im «Wortsamen» (II/325) ist die bezeichnete Wirklichkeit sozusagen realpräsentisch angelegt (und wird durch Einverleibung, *communio*, aktualisiert). Ob es damit im strengen Sinne nur eine einzige, gleichsam «literarische» Realität gibt, deren unterschiedliche Gestalten (II/299, auch III/173) durch die Worte immer aufeinander bezogen sind, oder die Wirklichkeit möglicherweise doch alle lesbaren Worte übergreift, mag dahin gestellt bleiben. «Vielleicht sind sie nicht mehr als der Deckel zu einem Topf, der viel mehr enthält, als wir lesen können.» (I/163). Fenoglio jedenfalls insistiert darauf, dass «am Anfang ... immer noch das Wort gewesen» sei (III/293). Analog zum Prolog des Johannes-Evangeliums ist alles durch es geschaffen (vgl. III/52) und besteht in ihm (III/700). Worte sind «unsterblich» (I/456). Ihre Macht bleibt dabei ambivalent (II/690).

Wie bei Novalis wird «der wahre Leser» im generativen Nachvollzug des literarischen Worts zum «erweiterten Autor»,⁷ dem Medium der Hervorbringung einer Welt. Aktives Lesen, die generative Freisetzung der Imaginativkräfte, das Sehen «der Bilder hinter den Worten» – Cornelia Funke zufolge ein spezifisch kindliches Vermögen (III/595) –, ist der Versuch, über das Gelesene in lebendige Begegnung mit jenem Wirklichkeitspotenzial zu treten, das im Wort beschlossen ist. Er erschließt Realitäten, zu denen man sich nachdrücklich in Beziehung setzt, die insofern zum Ereignis für einen selbst werden, als man in ihnen leben kann, auch für sie, da die Wahrheit der angeeigneten Worte das eigene Leben zu verändern vermag (III/189). Eine Anschlussfähigkeit an die neuere Leseforschung fällt hier übrigens nicht schwer. Mehr als von der aktuellen Bildungspolitik besetzte Begriffe wie «*reading literacy*» oder «Lesekompetenz» ahnen lassen, geht es beim Akt des Lesens ja keineswegs nur um die Herstellung von Bedeutungen. Jene komplexen mentalen Aktivitäten, die hierbei erforderlich sind, werden wesentlich durch die innere Beteiligung des lesenden Subjekts aktiviert.⁸

Spielerisch lässt Cornelia Funke alte Topoi der Wechselbeziehungen zwischen Literatur und Wirklichkeit anklingen: den etwa, dass «die ganze Welt» in den Büchern stecke (I/28), den vom Wort als Medium des kulturellen Gedächtnisses (I/24, 56), oder den vom Kosmos als Buch – jene von Hans Blumenberg ausgelegte Formel von der «Lesbarkeit der Welt». Und wie «das Fleisch» ist schließlich auch der genetische Code des Lebens «aus Buchstaben erschaffen» (III/101, I/443, vgl. III/7).⁹ Die Kultur des geschriebenen Wortes aber konnte nur auf dem Boden einer heiligen Schrift erwachsen. Mortimers Nachname, der mit dem Leiter eines St. Galler Scriptoriums aus dem 9. Jahrhundert identisch ist, mag auch darauf verweisen.

In der wechselseitigen Aufeinander-Angewiesenheit von Autor (dem Schöpfer, der den Zauber ermöglicht), Buch (als Medium) und Leser (dem wahrnehmenden und aneignenden, vermöge seiner Vorstellungskraft

in-eins-bildenden Subjekt, das den Zauber vollzieht), spiegelt sich Cornelia Funkes Grundidee zufolge die gesamte Realität. Zugleich inszeniert ihr erzählter Diskurs über das Erzählen ein postmodernes Spiel. Als spannende Geschichte lässt sich die Trilogie ebenso lesen wie als intertextuelles Werk, dessen Bezüge in ihm selbst teilweise direkt evoziert werden.

Nach dem Vorbild des historischen Romans der Romantik – Walter Scotts «Ivanhoe» etwa (III/136) oder «Lichtenstein» von Wilhelm Hauff – ist vor jedem der insgesamt 217 Kapitel ein literarisches Zitat platziert. Sie zeugen nicht nur von der Belesenheit der Autorin. Jeweils auf die Handlung verweisend, ergeben sie zugleich das Referenzcluster für ihre eigene Poetik. Eine wichtige Auskunft hierzu hat sie ferner in einer Äußerung Mortimers versteckt: «Ein berühmter Schriftsteller hat mal geschrieben: *Man kann einen Schriftsteller als dreierlei ansehen: als Geschichtenerzähler, als Lehrer oder als Magier ... aber das Übergewicht hat der Magier, der Zauberer.* Ich habe schon immer geglaubt, dass er damit Recht hat.» (I/560). Gemeint ist Vladimir Nabokov,¹⁰ auf dessen Vorliebe für das nicht-zielgerichtete Erzählen Cornelia Funke hier anspielt, für verschlungene Muster und Schwebelagen, für Vexierspiele und Spiegellabyrinth, die sich allen Festlegungen entziehen, kurz: auf einen Widerspruch zum erwarteten Ordnungssinn. Sie selbst stellt sich damit in die Linie phantastischer Geschichten mit literarischem Anspruch.

Spiegelungen existentieller Unruhe

«... ich bin so katholisch erzogen!» gab die Autorin im Gespräch mit ihrem englischen Kollegen Clive Barker zu Protokoll. Auf die Frage nach einer weiterhin bestehenden konfessionellen Bindung fügte sie hinzu: «Am Tag, als der Papst erklärte, Aids sei die Strafe der Homosexuellen, sagte ich zu meinem Mann: Hast du das gehört? Heute noch trete ich aus der Kirche aus» (S).¹¹ Im westfälischen Dorsten hat sie die Grundschule St. Agatha besucht. 1977 legte sie am Ursulinen-Gymnasium ihrer Heimatstadt das Abitur ab. Religion findet früh ihre Fortsetzung im humanitär-gesellschaftlichen Engagement: «Es war eine sehr politische Schule, ich liebte sie», erinnert sich Cornelia Funke (Z, vgl. W I). Ihre «sehr religiöse» Sozialisation hat bleibende Nachwirkungen. «Ich ... fühlte mich immer beschützt und sicher. Um so quälender war da die Frage: Ist es Gott, der das zulässt?» führt sie Clive Barker gegenüber aus, um später, in die präsentische Zeitform wechselnd, zu ergänzen: «Mein Verstand fragt, wie kannst du an einen mildtätigen oder überhaupt an einen Gott glauben. Mein Herz fragt: Wieso denn nicht? Manchmal denke ich, der Verstand ist ein so schwaches Instrument. Vor den tiefen Fragen versagt er.»

Eben «die tiefgründigsten Fragen» aber stellen ihrer Meinung nach «Kinder». Gegen die Tendenz zur öffentlichen Verdrängung, möchte sie diesen

in ihren Büchern nicht ausweichen. «Komisch», sinniert ihr Gesprächspartner über eine Gemeinsamkeit mit seiner Kollegin, «dass wir vor allem in Jugendbüchern Themen behandeln, die der so genannten Erwachsenenliteratur unangenehm sind. Die Fragen nämlich, die einen 14-jährigen manchmal nicht einschlafen lassen: Warum bin ich hier? Wer hat mich geschaffen? Was ist die Ewigkeit? Wo hört das Universum auf? Was kommt nach dem Tod?» Cornelia Funke ergänzt: «Wir können diese Fragen nicht beantworten. Nur stellen. Wenn ich auf Lesungen bin, sage ich immer zu meinem Publikum: Ich fasse bloß in Worte, was euch umtreibt. Ich bin eure Stimme.» (S). Wie auch immer dieses Selbstverständnis, Sprachrohr eines kollektiven Bewusstseins zu sein, hermeneutisch zu würdigen wäre: viel spricht dafür, dass ein Schlüssel für ihre Wirkung gerade hierin bestehen dürfte, nicht minder im Insistieren darauf, «die Fragen zu stellen, die die meisten Menschen stellen, ohne leichte Antworten zu geben, und vielleicht auch Trost zu spenden dadurch, dass in einem Buch ausgesprochen wird, was man geglaubt hat, ganz allein zu empfinden.» (W I, vgl. BZ, P 41).

Neben der Grundidee ihres «Zaubers» sind gerade in dem Konzept von Fantasy als Ort für existentielle Anstöße, innerhalb dessen Bedrängendes und Beunruhigendes artikuliert werden kann, die Stärken von Cornelia Funkes Trilogie begründet. Sich selbst schließt die Autorin in diese Ungewissheitsstrukturen ein. Die Frage, wer den Verlauf der Ereignisse in der Tintenwelt bestimme, wem eine Geschichte also eigentlich gehöre, lasse sie, führt Cornelia Funke einmal aus, «mit dem Gedanken spielen ..., ob unser Leben vielleicht auch nur eine Geschichte ist. Was wiederum zu der Frage führt, wer denn deren Erzähler ist.» (P 49). Natürlich wird hier mehr als nur die nach der menschlichen Selbstbestimmung aufgeworfen. Noch eine weitere Selbstauskunft der Autorin nähert sich diesem Gedanken. «Manchmal» habe sie sich bei der Arbeit vorgestellt, «vielleicht schreibe ich gerade über etwas, was genau so in irgendeiner anderen Wirklichkeit passiert. Und dass wir alle permanent geschrieben werden» (FAZ). Der Mensch würde sich mithin dem Einfall eines anderen verdanken.

Solche Überlegungen, die in der «hohen» Literatur tatsächlich einem Tabu unterliegen können, teilweise auch in den Diskursen von Wissenschaft und Philosophie für unstatthaft erklärt werden, prägen Cornelia Funkes Stil einer durchgehaltenen Mutmaßlichkeits- und Ambivalenz-Struktur. «Vielleicht» ist eines ihrer Lieblingswörter, wenn es um Erkenntnisse geht. Das von Nabokov angesprochene «Lehren» bedeutet ihrem Ansatz gemäß, Fragen zu stellen.

So sehr die Autorin aber auch jeden bescheid wissenden Gestus vermeidet: frei von versteckter Didaktik (vgl. II/392) sind ihre Bücher keineswegs. Ihren Wertekanon bündelt die Trias von «Liebe und Güte und Barmherzigkeit» (I/93). Oder, in erweiterter Form: «Liebe, Wahrheit, Schönheit,

Weisheit und Trost im Angesicht des Todes» (I/456). Auffällig ist die Hochschätzung einer familiären Wertewelt, des Zusammenhalts und Einstehens füreinander, bis hin zu Resas Wunsch der Einheit mit Mo über den Tod hinaus (III/481). Die Haltung der selbst vielfach engagierten Autorin (Z, W I, BZ) spiegelt die wiederkehrende Bereitschaft, Verantwortung für andere (I/562) zu übernehmen, besonders wenn sie schwächer sind (III/542). In ein romantisches Licht getaucht, erscheint soziale Fürsorge im Motiv der Speisung der Bedürftigen (III/108) ebenso wie im Diebstahl von «Gold aus der Steuerkasse ... Für ein neues Siechenhaus, eine Herberge für die Bettler oder einen Platz für die Waisen» (III/109). Unersättlichkeit und Gier nach Reichtum hingegen sind negativ besetzt (III/460). Gleiches gilt für den Krieg, auch einen vermeintlich gerechten (II/393).

Hingegen ist Cornelia Funkes Tintenwelt auffälligerweise ein Raum ohne lebensweltliche Glaubensvollzüge. Ihr «Mittelalter» kennt weder religiöse Institutionen noch Praktiken. Dennoch gibt es zentrale Aspekte der Trilogie, die sich mit religiösen Konnotationen kreuzen. In der gebotenen Kürze sollen drei wenigstens gestreift werden: die Figur des Autors, die Funktion der Bösen und die Erlöserfiguren, die zugleich auf eine Auseinandersetzung mit dem Tod verweisen.

Eine irritierende Wirklichkeit und ihr Schöpfer

Der Name des Urhebers des fiktiven «Tintenherz»-Romans dürfte nicht zufällig mit dem eines Schriftstellers des italienischen Neorealismus identisch sein, Beppe Fenoglio (1922–1963). «Die Interpretation seiner Werke und ihre Gesamtwürdigung werden behindert durch den Umstand, dass die meisten Manuskripte Fenoglios eine komplizierte, bis heute nicht völlig geklärte Textgeschichte aufweisen und dass einige seiner wichtigsten Werke bei seinem frühen Ableben noch keine endgültige Form gefunden hatten.»¹² Teils unvollendet, teils in mehreren Fassungen liegen seine Romane vor. Wie zur Verdeutlichung dieses Bezugs heißt einer der Enkel von Cornelia Funkes Figur tatsächlich Beppe (III/541).

Die Autorin bezeichnet Fenoglio als ihr «Alter Ego» (T). Seine widersprüchlichen mentalen Befindlichkeiten runden sich zu einer Darstellung der schriftstellerischen Konstruktion von Wirklichkeit. Im Schreibprozess (wie wir ihn aus zahllosen Aussagen von Schriftstellern kennen, auch Cornelia Funke selbst ihn andeutet [P 42]), wechseln Zustände, in denen man wie «berauscht» vom eigenen Vermögen ist (III/177, 523), mit Selbstzweifeln (II/463) und Blockaden, ja Vergeblichkeitsphantasien (III/637). Wie jeder Autor macht Fenoglio die Erfahrung, dass seine Tätigkeit sich kalkulierter Planung verweigert. Eine Geschichte kann er allenfalls «pflanzen»: «aber sie wächst, wie sie will» (III/521, vgl. II/273, III/637). Auch ihre

Figuren, die vielleicht sogar unabhängig von ihm «schon da gewesen» sind (II/462), entfalten eine nicht vorhersehbare Dynamik (II/151, 228). Außerdem versteht kein Künstler die eigene Kunst ganz. Was man einst geschrieben hat, mag einem später völlig fremd vorkommen (III/526). Schließlich sind Geschichtenerzähler immer auch unzuverlässig: von Platon bis Nietzsche und darüber hinaus stehen sie im Ruf, nicht die Wahrheit zu sagen (III/97).

Während Fenoglio im ersten Band noch als «der Meister der Worte» erscheint (I/449), ist im Handlungsraum der Anderwelt er es vor allem, der für Konfusionen sorgt, die ihn in den Verdacht bringen, ein «elender Stümper» zu sein (II/677). «Das war das Kreuz [!] beim Schreiben – dass es so unendlich viele Wege gab.» Fenoglio hat es auf sich zu nehmen: «Wie sollte man wissen, welches der richtige war?» (III/642). Deshalb verfolgt er immer wieder Ansätze, die nicht «funktionieren» (III/520).

In dieser tragikomischen, der geheimen Haupt-Figur des «*großen Dichters*» (II/690), die so gar nicht dem weisen Alten ähnelt, wie man ihn aus anderen Fantasy-Geschichten kennt (Gandalf im «*Lord of the Rings*» etwa), durchdringen sich unterschiedliche Codierungen. Zunächst einmal ist Fenoglio eine Person im Romangeschehen mit ihrer eigenen Handlungslogik. Sodann verkörpert er auf prototypische Weise den Schriftsteller. Als solchem sind ihm auf einer dritten Ebene (nicht nur ihrer Häufigkeit wegen) recht eindeutige Verweise auf einen religiösen Referenzrahmen unterlegt (I/283), der von der Suche nach Ursprung und Ziel, Güte und Sinn einer Schöpfung nicht zu trennen ist.

Cornelia Funke knüpft hier an den alten Topos von Gott als Dichter an,¹³ den der Autor, seit der Genieästhetik des 18. Jahrhunderts ein «second maker», nachahmen soll.¹⁴ Auch im Diskurs ihres Genres ist diese Denkfigur geläufig. J.R.R. Tolkien hat (in einem Aufsatz von 1947, wo er Fantasy und Religion zueinander in Verbindung setzt) gerade den Vertreter dieser Art von Literatur als «Zweitschöpfer» bezeichnet.¹⁵ Der katholische Theologe und sporadische Fantasy-Autor Andrew M. Greeley thematisiert in seinem Roman «Der Mann, der Gott spielen durfte» (1986) die gleiche Entsprechung von Erzählvorgang und Schöpfungsakt: «Jeder Geschichtenerzähler ... ist ein Gott für seine Figuren».¹⁶

Bei Fenoglio handelt es sich um den «Schöpfer» der gesamten Fantasy-Welt (III/65). «Wenn du den alten Mann tötest», belehrt Meggie einen der Bösewichter des ersten Romans, «dann sterbt ihr alle, weil er euch erfunden hat!» (I/326, vgl. 361). Derlei ist pure Theologie. Nur der lebendige Urheber garantiert die Wirklichkeit des Geschöpfs, oder (wie es in «*Gaudium et spes*», der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils [36, 3], heißt): «das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts».

Die untergründig mitschwingende Analogie dieses Urhebers und Lenkers von Wirklichkeit zu Gott wird in einigen der literarischen Kapitel-Motti, ausdrücklich hergestellt, denen aus Ted Hughes' «Schöpfungsgeschichten» für Kinder zumal, «The Dreamfighter and other Creation Tales» (2003) – niemand wird in «Tintentod» so oft zitiert –, wo «Gott» als unschlüssiger, vom eigenen Schaffensprozess überraschter (III/515, 563, 715) Künstler erscheint, der sich seiner mäßigen Leistungen wegen der «Beschwerden» der Menschen erwehren muss (III/351). Im Text selbst vergibt Fenoglio wie Gott im barocken Welttheater die ursprünglichen «Rollen» der Handlung (II/228, 306, 633; III/88, 146, 189, 478, 523, vgl. auch I/430), die man nicht «einfach ablegen» kann (III/97). Hingegen ist es möglich mitzuspielen, auch wenn er einem keinen Auftritt geschrieben haben sollte (III/481, vgl. auch 181). In der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur findet sich das gleiche Motiv etwa bei Tankred Dorst («Merlin» [1981]) oder in Thomas Hürlimanns «Einsiedler Welttheater» (2000/2007) vorgebildet. Für die Personen sind diese Rollen manchmal undurchschaubar (II/652, 681; III/577, auch II/687). Solche Anklänge werden gerade auf den Schluss hin in besonderer Weise hergestellt: «Vielleicht war diese Welt am Ende doch nur aus Träumen gemacht, und ein alter Mann hatte nur die Worte für sie gefunden» (III/728, vgl. II/664), heißt es hier wie in der Überblendung eines Calderón-Titels mit Prosperos berühmten Worten in Shakespeares «Tempest» («We are such stuff / As dreams are made on» [Akt IV, Szene 1; vgl. I/301, II/493]). Das Zitat vom «Leben» als einem «wandelnd Schattenbild» aus «Macbeth» verstärkt diese Plausibilität (III/292). Von der in dieser Tradition artikulierten Uneigentlichkeit des Lebens fühlen sich die Figuren auch sonst nicht frei (III/131, 553).

Bei alledem wirkt Fenoglio teils überfordert, teils ohnmächtig. Seine Geschichte besteht aus einem fortwährenden Aufstand des Geschaffenen gegen seinen Verursacher. Er hat eine unvollkommene, fehlerhafte, ja teilweise katastrophale Wirklichkeit ins Leben gerufen, für die er sich (wie Gott in der Theodizee) rechtfertigen muss: «Lag ihm denn gar nichts an denen, die er erschaffen hatte? Schob er sie nur herum wie Figuren in einem Schachspiel und freute sich an ihren Schmerzen?» (II/705). «Seine Geschöpfe» (III/90) jedenfalls unterstellen ihm fehlende Anteilnahme an ihren Unglücks- und Leidensgeschichten. Verunsichert darüber, ob es überhaupt einen Freiheitsspielraum für sie gibt – «oder war das Leben am Ende doch nur ein Netz aus Schicksalsfäden, aus dem es kein Entkommen gab?» (III/620, vgl. I/266, II/592, III/86) –, fühlen sich von einem gütigen Schöpfer und Erhalter ihrer Wirklichkeit verlassen, selbst wenn man (wie Staubfinger findet) «das Verbessern denen ... überlassen» sollte, die in der fraglichen Welt «leben» (III/288).

Das Urteil über Fenoglio und sein Tun wird durchgehend in der Schwebe gehalten: «Wer konnte schon sagen, was genau in dem Kopf des alten Mannes vorging?» (III/593). Zuweilen entsteht beim Leser der Eindruck einer ironischen Subversion des christlichen Schöpfergottes. Dann wiederum machen gerade seine Schwächen und Zwiespältigkeiten Fenoglio zu einer sympathischen Figur. Manchmal kommt es ihm vor, als stünde er in Konkurrenz zu einem Bösen, das seine Schöpfung verunstalten möchte, «als hätte irgendein teuflischer Schreiberling es übernommen, diese Geschichte an seiner Stelle weiterzuerzählen» (II/152, vgl. 374). Mitunter scheint sie «keinen Anfang und kein Ende zu haben» (II/312) – ganz so wie die potentiell unendliche Welt bei Aristoteles.

Fenoglio beharrt auf der ursprünglichen Pracht und Güte seiner Schöpfung (III/64, 182). Andererseits gelangen ihm regelmäßig die (vermutlich sogar «gern» erfundenen [II/276]) Bösewichte am Besten, die anschließend ihren Schöpfer *de facto* entmachten (III/642, vgl. II/679, III/636ff.). Und warum starb der schöne Cosimo, den der Dichter zum «guten Ende» seiner Geschichte als Befreier der Tintenwelt vorgesehen hatte (II/212, vgl. III/520, 670)? Mit seinem Doppelgänger schreibt Fenoglio sich später womöglich gar einen «Sohn» herbei (II/388). Nach dem «Gemetzel» (II/596), dem dieser mit nahezu allen männlichen Bewohnern seines Reiches zum Opfer fällt, gibt der Alte, bei aller Scham über sein «Versagen» (III/177), die eigene Schöpfung nicht auf, sondern «liebte sie immer noch, trotz all ihrer Finsternis» (III/189). Sämtlicher Rückschläge ungeachtet bleibt er auf der Suche nach einem «guten Ende» (II/493, 569, III/455, 467f., 683, 596), für das er um Vertrauen bittet. Das Buch ging aus seiner Feder gleichsam nicht ganz fertig hervor. Vielmehr ist es, wie die Schöpfung Gottes nach christlichem Verständnis, «so geschaffen, dass» es sich «noch ... in statu viae zu einer erst zu erreichenden letzten Vollkommenheit» befindet.¹⁷ So sehr man auch Fenoglio die Schuld an dem gibt, was schief geht, so sehr man ihn beschimpft und verwünscht, so sehr gerade die Guten oft an ihm zweifeln (III/89), erhofft man sich gleichwohl von niemand anderem als ihm «die letzte Rettung» (III/568, vgl. 456). Dabei motiviert ihn das Vorhandensein von kindlicher «Hoffnung», die weder durch die Erfahrung von «Hinterlist» noch «Angst» einschüchterbar ist (III/360).

Wie zur Rechtfertigung Fenoglios setzt sich am Ende unerwartet die lange verschüttete gute Anlage in Cosimos Sohn Jacopo durch, diesem selbst unbewusst, der «alle rettet» (III/726). In ihm und durch ihn wirkt letztlich sein Schöpfer, dessen Gefäß und Werkzeug er ist (vgl. III/691ff., 708ff., 721). Fenoglio, der sich «über so vieles in seiner Welt ... ausgeschwiegen» hatte (III/723) und dessen Wege ohnehin nicht die der Figuren zu sein scheinen (III/644): er war es, von dem «das letzte Lied» stammte (III/721). Doch obwohl es nach dem Ende der Kämpfe zunächst heißt:

«Und alles war gut» (III/718), bleibt die Situation brüchig (III/733). Die überwundene «Dunkelheit» würde gleichwohl «weiter ihren Teil der Geschichte erzählen» (III/727).

Das Wesen der Bosheit

Auf die Frage, ob ihre Bücher aufgrund der darin enthaltenen Gewalt «nicht zu viel Angst verbreiten», antwortete Cornelia Funke: «Aber das Böse konfrontiert uns. Es ist etwas, womit wir uns alle permanent konfrontiert sehen» (BZ, vgl. S). Seiner Macht kommt in der gesamten Trilogie daher wohl mit Bedacht eine zentrale Funktion zu. Bereits der Titel zeigt dies an (I/359, vgl. II/397, 404). Dabei darf nicht übersehen werden, dass es auch im Text Bosheit ohne den Maßstab eines Göttlichen gar nicht gibt (das in der vermeintlichen Leerstelle untergründig mithin stets präsent ist). Allein durch ihr Vorhandensein beziehen sich die Bösen hier auf Gott – wenn man so will in Variation eines Gedankens aus Thomas von Aquins «Summa contra gentiles»: «Si malum est, Deus est.»¹⁸

Am deutlichsten wird diese Relation bei dem von Meggie selbst in die Anderwelt herbei gelesenen Orpheus, mit dem sie und ihr Vater auf einen Gegner treffen, der die gleichen «magischen» Praktiken beherrscht. Schon aufgrund seines selbst verliehenen mythischen Namens (III/236) steht er für «Größenwahn» (II/679f.): die Hybris der Moderne. Sein Ehrgeiz, in die Rolle Gottes zu schlüpfen, um diesen zu überbieten (II/707, III/145, 288), macht das Vorhandene nur (noch) schlimmer – ganz wie im Falle eines in der eigenen Selbstbezüglichkeit und der Verunstaltung der Realität endenden Utopisten. Obwohl er «die Regeln dieser Welt neu» schreiben will (III/499), ist er, gleich dem Bösen nach klassischem Verständnis der Theologie, ontologisch impotent. Auch wenn ihn das schmerzt und er sich nicht damit abfinden will, kann er nur das Seiende verderben, niemals aber selbst etwas hervorbringen (III/501, 609). Als «Parasit» (III/137) schafft er keine Wirklichkeit, sondern kann die von Fenoglio gesetzte lediglich umstrukturieren. Mit seiner buchstäblich «Schwarzen Kunst» (III/648, 432) arrangiert (III/31f.), ja «verdreht» (III/58) er dessen Wörter, ganz wie ein *diabolos*, ein Durcheinanderwerfer. Für diese Lesart spricht nicht zuletzt eine Reflexion Fenoglios über die «schmeichelnd schöne Stimme» (III/675) des Jüngeren: «Wie Unkraut pflanzte sie Wörter in seine Geschichte. Seine eigenen Wörter!» (III/63). Die Nähe zu einem Gleichnis aus dem Neuen Testament ist offensichtlich (Mt 13, 24ff.). Mithin wäre Orpheus der Feind jenes Mannes, der guten Samen auf seinen Acker säte, in traditioneller Lesart: jener *diabolos* eben, der Gottes Werk verderben will. Resa erscheint er «wie ein Dämon» (III/675). «Und sollte es in dieser Welt keine Hölle geben», nimmt er sich vor, «nun, dann schreibst du sie eben dazu, Orpheus»

(III/506). Fenoglios Kooperation mit Kindern lehnt er ab. Für ihn muss die Welt «erwachsen» werden (III/720). In der Überzeugung, dass «Tugend ... dumm» macht (III/236, vgl. 429, 607), wurzelt seine Raffinesse beim Ersinnen von Bosheiten (III/377). Orpheus mutiert immer mehr zum Vertreter einer strategischen, rein funktionalen Intelligenz, einer an der Erlangung von «Macht» orientierten Zweckrationalität (III/241). Er ist ein Egoist (III/287, 378, 434), der sich selbst als «Allmächtigen» und «Unsterblichen» entwirft (III/425). Ausdrücklich nicht «Sehnsucht» ist es, die ihn antreibt – ein Begriff, der ihm «allzu zahm, allzu sanft und schicksalergeben» vorkommt, sondern die «Begierde nach all dem, was er nicht besaß» (III/656): solche Machtphantasien erwachsen der «Trostlosigkeit» der eigenen Herkunft (III/656).

In der Tintenwelt sind die Vertreter des Bösen auf naturwüchsige Weise kalt, mitleidslos und grausam. Gemeinsam ist ihnen eine hämische Anthropologie, der zufolge Menschen grundsätzlich «gierig und feige, selbstsüchtig, hinterhältig» sind (III/442, vgl. 489). Anders Denkende gelten ihnen als unbegreiflich und verachtenswert. Einige fürchten insgeheim die «eigene Finsternis» (aus der sie schließen, «dass der Rest der Welt genauso beschaffen sein musste» [I/500]) – alle aber zittern vor «Alter und Tod» (I/469, vgl. 412), der Endlichkeit. Im tiefsten haben sie, wie es einmal von Natternkopf heißt, «Angst vor dem Nichts» (II/538).

Bei diesem Tyrannen verweist schon der Name auf die Vorstellung von der Schlange aus dem Buch Genesis. Tatsächlich handelt es sich bei ihm um einen «Teufel» (II/388). In seiner Burg ist es «heiß und finster ... Wie in der Hölle! ... Und passte das nicht vortrefflich?» (III/419). Ihm selbst unbewusst, macht sich dabei noch etwas anderes geltend, das die Bosheit als defizitäre Seinsweise kennzeichnet: «Neid auf die Unschuld der anderen, die Sehnsucht nach einem unbeschmutzten Herzen» (III/435). Als Nachtmahre, die «aus nichts als Seelenschwärze» bestehen, «aus Bosheit, für die es kein Vergessen und Vergeben gab» (III/702, vgl. 703), findet diese Finsternis selbst nach dem Tod keine Ruhe – «schlimmer» als dieser ist ihr Schicksal (III/507, 582f.). Am Rande bemerkt, sind die wiederholten Satansvergleiche desto bemerkenswerter, als Mo anfangs noch mit der Gewissheit zitiert wird, bei dem Teufel handle es sich um eine Fiktion der Menschen (I/128, vgl. 230).

«Wer sagt, dass alle Götter gütig sind?» (I/362). Eine Frage, die mit Bezug auf Capricorn aufgeworfen wird, in welchem sein Komplize Basta «einen Gott gefunden» hatte. Diese Idolisierung findet im Selbstverständnis des Anführers der Schurken aus dem ersten Band eine Stütze, der tatsächlich «gern Gott spielt oder den Teufel» (I/363, vgl. 534). Den «Schatten», eine Tötungsmaschine in Gestalt eines «unsterbliches Monsters», soll er einst «aus der Asche seiner Opfer» erschaffen haben (I/405). Angesichts von

«Capricorns Kirche» (I/172) – nach ihrem «Vorbild» ist im zweiten Band Natternkopfs Thronsaal gestaltet (II/640) –, seinem Hauptquartier im «verfluchten Dorf» (I/500), wird besonders deutlich, dass die Bösen bei Cornelia Funke in einer Art Gegenentwurf zum Sakralen leben, auf das mithin *ex negativo* verwiesen wird. Wo einmal «der Altar» gestanden hatte, im Zentrum der Verehrung Gottes, hat nun dessen Gegenspieler seinen Sitz aufgestellt (I/174). Auch sonst zielt die Raumgestaltung auf eine Travestie des Hauses Gottes durch ein «Haus des Teufels» (I/172), in dem man nicht mehr eines Heilsereignisses gedenkt, sondern Verderben vorbereitet (I/428).

Umgekehrt zum Fall Natternkopf versucht Cornelia Funke bei Capricorn eine Anamnese der Bosheit, die jedoch allzu rationalisierend und scheinanalytisch «korrekt» ausfällt. Als Resultat harter Erziehungsmethoden eines sozialdarwinistisch orientierten Vaters erscheint die geschilderte Dämonie hier (I/364) und macht mit diesem Erklärungs-Schema eines Rollen-Schemas zugleich auf die Schwierigkeiten aufmerksam, eine fantastische Geschichte mit Aspekten des psychologischen Jugendromans auszustatten. Veränderungen oder Läuterungen der monströsen Gegner bleiben in der «Tintenwelt»-Trilogie jedenfalls aus. «Wenn du die Bösen nicht schlagen kannst, wirst du einer von ihnen» (S), begründet Cornelia Funke lakonisch, warum sie besiegt werden müssen.

Abstiege in das Reich des Todes

Bosheit fordert also die Befreiung von ihr, und entsprechende Motive sind in der Trilogie tatsächlich keineswegs selten. Cosimos Doppelgänger zählt dazu, der einem «zornigen» (II/388), ja «kriegerischen Engel» gleicht (II/495) – «damit ich Gerechtigkeit in diese Welt bringe und den Teufel selbst vom Thron stoße» (II/388, vgl. 460) –, auch die gejagten und getöteten Einhörner als Symbole der «Unschuld», welche «in keiner Welt lange» lebte (III/330, nicht umsonst sind sie das Prägezeichen des Buchrestaurators [III/664f]), oder die bevorstehende Geburt eines «neuen Kindes» (III/52, vgl. 407). «Das Unrecht ist nicht unsterblich. Es kann nicht sein», sinniert Violante (III/330). Vereinzelt wird der stellvertretende Tod angesprochen. So möchte der Schwarze Prinz «für» Mo sterben (II/593) und Staubfinger opfert sich am Ende des zweiten Bandes für seinen jungen Freund Farid, um diesen von den Toten zurück zu holen. «... für ihn gestorben» (III/28f.), wie es mit einer nachgerade christologisch anmutenden Formulierung heißt, kehrt er selbst dann auf wundersame Weise wieder ins Leben zurück. «Die Idee», bemerkt Fenoglio hierzu, gefalle ihm zwar gut, «aber sie stammt nicht von mir!» (II/676)

Dafür hat der alte Dichter Meggies Vater zum Vorbild für eine messianische Figur genommen, die «diese Welt braucht» (III/88, vgl. 294, 351). «Eichel-

härer» wird der Räuber genannt, auf den das unterdrückte Volk als seinen «Retter» hofft (III/370, vgl. II/618). Von ihm wird erwartet, dass er zusammen mit seinem Freund, dem Schwarzen Prinzen, der sich in besonderer Weise vom Elend der Welt anrühren lässt (III/442, 544), «ein Reich der Gerechtigkeit gründete»: eine göttliche Verheißung eigentlich (vgl. Lk 1, 74f.), die politisch herunter gebrochen wird auf «eine Herrschaft des Volkes» (III/293). Eichelhäfers «Stimme ist voll Liebe» (III/287). «... inmitten all der Dunkelheit» verkörpert er «Hoffnung» (III/352). Die gefangenen Kinder des Landes Ombra befreit er, «indem er sich selbst in die Hände seiner Feinde gibt» (III/344) und bereit ist, für sie zu sterben (III/612). Wer hier Analogien zur christlichen Heilsgeschichte sieht, wird von Orpheus ins Recht gesetzt. Mit dieser Bereitschaft, sich selbst als Lösegeld anzubieten (vgl. Mt 20, 28; 1 Tim 2, 6), konstatiert er verdrießlich, sei Mo «ein Gott geworden ... Der Eichelhäfer als edles Opferlamm! Wenn das nicht nach Fenoglio klang, wollte er verflucht sein!» (III/362, vgl. auch die Aufnahme der Begrifflichkeit in III/429: «wie das Lamm zur Schlachtbank», mit Jes 53, 7 nach der Übersetzung Luthers). Dem leidenden Jesus ähnlich erträgt er in der Gefangenschaft «Tritte und Schläge» (III/395), ja: «Einer der Soldaten schlug Mo ins Gesicht» (III/397; vgl. Mk 14,65par; Joh 18,22; 19,3).

Als Eichelhäfer stattet Cornelia Funke Mo schon vorher mit der Bereitschaft aus, in den Tod zu gehen und von dort Staubfinger (auf Widerruf [III/262]) zurückholen. Wie als ob das Böse dem Guten letztlich dienen müsste, wird die Szene im Totenland von Orpheus veranlasst, nimmt aber eine andere Wendung, als er sich vorstellt (III/455). In diesem Zusammenhang vor allem kommt es zur massiven Besetzung des Eichelhäfers mit biblischen Attributen. «*Und seine Stimme weckt die Toten aus dem Schlaf und lässt den Wolf neben dem Schaf liegen...*» (III/273, vgl. 651): auf diese Weise verschränkt Fenoglios Vorlage Bilder aus dem Alten und Neuen Testament (Ez 37, Joh 5, 25, sowie Jes 11, 6 und 65, 17). Die Rückkehr nach seiner Begegnung mit dem Tod macht Meggies Vater zu einer dem Auferstandenen verwandten Figur: «Drei Tage. So lange war Mo ... bei den Weißen Frauen gewesen» (III/305, vgl. 275).

Gleichwohl ist der Tod der Herr der Welt, dessen Macht niemand gewachsen ist (III/260,130), jener «Kalte König», dessen Schatten auf alles fällt: «Es ist sein Tanz», räumt Fenoglio ein, «und egal, was ich schriebe, er nimmt meine Worte und macht sie sich zu Dienern!» (II/675, vgl. III/260). In ihm findet die Veränderbarkeit der Realität ihre definitive Grenze.

Der Tod ist das Unvorstellbare schlechthin (III/168, 261). «Es gibt kein fremderes Land» als das seinige (III/473). Zuweilen stattet Cornelia Funke die Totenwelt allerdings auch mit tröstlichen Zügen aus (III/105). Dort wäre demnach ein Zustand, in dem Bewusstsein und Vergessen zusammen fallen (III/265, 257, 262), vor allem aber die Gegenwart von «Liebe. Es gab nichts

anderes mehr.» (III/266). Die Begegnung mit ihm anzudeuten vermag man letztlich aber nur als eine Art *coincidentia oppositorum*, im Unvorstellbaren also: «das Herz fror. Und brannte zugleich» (III/558). So sehr er einerseits mit «Angst» verbunden ist (II/359), lässt die Vertrautheit mit ihm «Angst» (III/581) und «Furcht» auch überwinden (III/559).

Begleiterinnen in dieses Reich sind die Weißen Frauen: «Todes-» (III/609), aber auch «Schutzengel» (III/724). Ein nahezu mystischer Sog geht von ihnen aus. Wie Mo seiner Tochter eröffnet, füllen sie «dir das Herz bis an den Rand, bis du nur noch mit ihnen gehen willst, wo immer sie dich auch hinführen» (III/171, vgl. 256, 471, 473). Es gibt, das spürt Meggie nicht minder, die «Sehnsucht nach einem Ort, der jenseits aller Worte lag» (III/459). Indes stellt sich die Frage, ob man «auf der anderen Seite» die Verstorbenen trifft, die einem im Leben lieb waren, und überhaupt: «Waren die Toten alle am selben Ort?» (III/262) Offensichtlich kennt das außerhalb der Zeit liegende (III/266) «Land des Todes» unterschiedliche «Orte» (III/264). Trotz aller seiner kreativen Potentiale ist der Mensch «nicht unsterblich» (II/284, vgl. III/62), er soll es auch gar nicht sein wollen. Natternkopfs zeitweilig «unendliches Leben mit unendlichen Leiden» (III/113, vgl. 687) illustriert, warum dies unter den gegebenen Umständen gilt. Umgekehrt bejaht Staubfinger den Tod, zumal durch diesen Kontrast «das Leben so viel süßer» schmeckt (III/557).

Cornelia Funke verleiht dieser ungreifbaren Realität weibliche Attribute. Wie eine Frau das Leben in die Welt bringt, nimmt eine Frau es auch wieder: «auf diese Art erscheint der Tod nicht als fremdes, feindliches Prinzip, sondern als notwendiger Teil des Lebens. In vielen älteren Religionen verkörpert die Frau den Kreislauf des Lebens, oft in Dreigestalt, als Mädchen, Mutter und alte Frau. Das ist in meine Figur des Todes eingeflossen» (P 50). Jenes in ständiger Metamorphose befindliche Wesen, dem Mo-Eichelhäher begegnet, bezeichnet sich selbst als «die Grosse Wandlerin» (III/259, 626), eine Herrin natürlicher Stirb- und Werdeprozesse. Es ist eine Art Alpha und Omega (III/258): «Ich bin der Anfang aller Geschichten und ihr Ende ... Vergängnis und Erneuerung. Ohne mich wird nichts geboren, weil nichts stirbt ohne mich» (III/259). Im unablässigen Zyklus von Transformationen lässt es «welken und blühen ..., gedeihen und verderben» (III/558, vgl. 369, vgl. 590). Demzufolge lösen «Leben» und «Tod» einander ab «wie Ebbe und Flut» (III/459).

Angesichts der vielen offenen Fragen, welche die Autorin aufwirft, kann sich aber auch etwas wie eine metaphysische Perspektive artikulieren: «Vielleicht ist es wahr und mit dem Tod beginnt nur eine neue Geschichte», sagt Fenoglio (der sich später freilich zweimal skeptischer äußert [II/406, III/643]), «aber das Buch, in dem sie niedergeschrieben ist, hat noch keiner gelesen, und der, der es verfasst hat, wohnt bestimmt nicht in einem kleinen

Ort an der Küste und spielt mit seinen Enkeln Fußball» (I/297, vgl. III/148). Und der Schwarze Prinz, ein Mann, dessen «Hoffnung» auf «ein Licht in all dem Dunkel», weil er geworden ist wie ein Kind, unentmutigbar bleibt (III/272), zieht in Erwägung, dass das Land des Todes dasjenige sein könnte, «in dem Lieder Wahrheit wurden» (III/273), die Lieder der Sehnsucht nach jenem Reich der Gerechtigkeit, dessen Instrument auf Erden er sein will.

In den «unzureichend kontrollierten Seelenzonen» des modernen Menschen, erkannte Mircea Eliade schon vor vier Jahrzehnten, lebt «ein ganzer Gerümpelhaufen von Mythologischem» weiter.¹⁹ Aufklärung als bloße Herrschaft der instrumentellen Vernunft lässt unbefriedigt. Zu den Ventilen, die sich das Interesse an Transzendenz schafft, zählt insbesondere die populäre Kultur. Gerade hier lassen sich Indizien dingfest machen, dass und wie sehr der scheinbar postreligiösen Moderne eine geheime Postsäkularität eingeschrieben bleibt.

Wechselseitige Berührungspunkte zwischen Fantasy und Religion sind in jüngster Zeit von der Forschung vielfach thematisiert worden.²⁰ Ungeachtet eines breiten Spektrums an Typen und Abstufungen innerhalb des Genres besteht Konsens darüber, dass seine Gattungsnorm von religiösen Strukturen nicht zu trennen ist.²¹ Zuweilen hebt man direkt eine innere Wesensverwandtschaft zwischen Religion und Fantasy hervor. Daran ist nichts Anstößiges, wenn man letztere mit Gerhard Haas nicht im Sinne von reiner Einbildung, als Befriedigung des imaginativen Bedürfnisses des Menschen, sondern als «Möglichkeit» begreift, «das nicht Verstehbare, nicht Fassbare quasi ins Bild zu setzen», nicht als «Abbild», sondern als «Verweis», «das anders nicht Ausdrückbare auszudrücken».²² Ob man umstandslos davon sprechen kann, dass «gerade» in «Fantasy und Sciencefiction ... die eigentliche Diskussion über Religion heute» stattfindet,²³ steht allerdings dahin. Auch wenn die unterstellte Bedeutung tatsächlich nicht gering zu veranschlagen ist, wäre (sofern denn schon Ansprüche auf Ideologiekritik längst verabschiedet wurden) zumindest auf jener nicht ganz unwichtigen Unterscheidung zu bestehen, die im existenziellen Unbedingtheitscharakter von religiöser gegenüber der in der Fantasy vorgenommenen Symbolisierung gründet.

Mag die fantastische Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart insgesamt wohl «eher weniger geneigt sein», «christliche Glaubensinhalte zu transportieren» oder gar ein «spezifisch christliches Weltbild» zu vermitteln,²⁴ so liefert sie doch Beispiele dafür, wie im säkularen Heute Themen des Glaubens gleichsam verkleidet – und durchaus dringlich! – identifizierbar bleiben. Die Fantasy-Welt von Cornelia Funke (die sich keineswegs nur «zumindest hier und da kritisch mit religiösen Traditionen auseinander setzt»),²⁵ ist diesbezüglich besonders aussagekräftig. In vielfacher Hinsicht, teilweise sogar mit konkreten christlichen Subtexten, erhalten ihre Leser Anstöße zur Reflexion religionshaltiger Fragen.

ANMERKUNGEN

¹ III/356. Seitennachweise künftig mit römischen Ziffern in Klammern. I = C. FUNKE, *Tintenherz*, Hamburg 2003; II = C. FUNKE, *Tintenblut*, Hamburg 2005; III = C. FUNKE, *Tintentod*, Hamburg 2007. Als Abkürzungen wichtiger Selbstaussagen werden verwendet: BZ = *Lesen ist eine Sucht, die manchmal asozial macht*. (Interview mit C. GEISLER), in: Berliner Zeitung v. 15. 10. 2005; FAZ = *Beim Schreiben bin ich gerne Diktatorin*. (Interview mit T. SPRECKELSEN), in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 2. 11. 2007; P = Cornelia Funke. *Pressemappe*. Cecile Dressler Verlag Hamburg (Stand: 22. Oktober 2007); S = C. BARKER – C. FUNKE, «Das Böse ist traurig, nicht sexy», in: STERN Magazin Nr. 38 v. 15. 9. 2005; T = *Bücher leben nicht ewig*. (Interview mit C. TILMANN), in: Tagesspiegel v. 21. 11. 2007; WI = *Die einflussreichste Deutsche der Welt*. (Interview mit W. FREUND), in: DIE WELT v. 15. 4. 2005; W II = «Schmerz bringt uns sehr schnell viel bei». (Interview mit W. FREUND), in: WELT online v. 1. 10. 2007; Z = K. HEIDKAMP: *Ich liebe es, wenn meine Leser flüstern*, in: ZEIT Nr. 38/2005. Angekündigt sind: H. LATSCH, *Cornelia Funke – Spionen der Kinder*, Hamburg 2008, und B. HARTL: *Schriftstellerinnen. Cornelia Funke, Enid Blyton, Joanne K. Rowling*, Frankfurt a.M. 2008. Zu weiteren Informationen vgl. auch die von ihrer Schwester Ina betriebene Website der Autorin: www.cornelia-funke.de.

² Vgl. H.-O. HÜGEL (Hg.), *Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen*, Stuttgart/Weimar 2003; K. FECHTNER/G. FERMOR/U. POHL-PATALONG/H. SCHROEDER-WITTKKE (Hg.), *Handbuch Religion und Populäre Kultur*, Stuttgart 2005.

³ Partiellen Kritikpunkte formulieren besonders die Rezensionen von W. VON BREDOW, *Lesen ist gefährlich*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 1. 10. 2005, und A. RÜHLE, *Genuscheltes Fantasy-Esperanto*, in: Süddeutsche Zeitung v. 28. 9. 2007.

⁴ Vgl. M. BONACKER (Hg.), *Peter Pans Kinder. Doppelte Adressiertheit in phantastischen Texten*, Trier 2004.

⁵ L. HAUSER, *Der Herr der Ringe und die Harry-Potter-Romane in philosophisch-theologischer Perspektive*, in: INFO 33. Informationen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer im Bistum Limburg, H 3 (2004), 144–155, hier 144.

⁶ I. NICKEL-BACON, *Alltagstranszendenz: Literaturhistorische Dimensionen kinderliterarischer Phantastik*, in: J. KNOBLOCH – G. STENZEL (Hg.), *Zauberland und Tintenwelt. Fantastik in der Kinder- und Jugendliteratur*, Weinheim 2006, 39–51, hier 51. Für M. TOMBERG, *Fantastik und Religion – eine interdisziplinäre Herausforderung*, in: J. KNOBLOCH – G. STENZEL (wie oben), 89–97, hier 93, verfügt Fantasy-Literatur über das «strukturelle Potenzial ..., die Themen der menschlichen Existenz neu durchzubuchstabieren».

⁷ NOVALIS, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hg. v. P. KLUCKHOHN u. R. SAMUEL, Bd. 3, Stuttgart 1968, 408.

⁸ Vgl. C. ROSEBROCK, *Reading Literacy und Lesekompetenz. Die kognitive Dimension des Lesens und die innere Beteiligung des Lesers*, in: *Lesen in Deutschland* (Deutscher Bildungsserver), 23.11.2007 (<http://www.lesen-in-deutschland.de/html/content.php?object=journal&lid=778>).

⁹ Vgl. dazu H.-R. SCHWAB, «Die Wandlung findet nicht im Geist statt, sondern in den Genen». *Der Mensch als Schöpfer seiner selbst in der Gegenwartsliteratur*, in: J. KLOSE – J. OEHLER (Hg.), *Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution*, Berlin 2008, 361–382.

¹⁰ Vgl. V. NABOKOV, *Lectures on Literature*, ed. by F. BOWERS, London 1980, 5.

¹¹ Am Rande bemerkt mag es sein, dass sie hier einer vergrößernden Information aufgesessen ist. Johannes Paul II. lehnte zwar Kondome immer uneingeschränkt ab, also auch zur Verhütung der tödlichen Immunschwäche-Krankheit, die Bezeichnung von Aids als «Strafe Gottes» aber findet sich bei ihm selbst meines Wissens nirgendwo – bei ihm nahe stehenden Kreisen freilich schon, wo man zuweilen indirekt, als Folge von Untreue, Aids im Sinne einer solchen «Strafe» verstand. Nicht nur von Moraltheologen wurde einer solchen Sicht widersprochen.

¹² M. HARTD, *Geschichte der italienischen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Düsseldorf/Zürich 1996, 732, vgl. 734f.

¹³ Vgl. etwa F. MEHLTRETTER, *Gott als Dichter der irdischen Welt. Beatrice und die Allegorie in Dantes Purgatorio (29–33)*, in: *Deutsches Dante-Jahrbuch* 79/80 (2004/05), 103–160.

- ¹⁴ SHAFTESBURY, *Standard Edition. Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften*. Hg. v. G. HEMMERICH u. W. BENDA, Bd. I,1, Stuttgart 1981, 110.
- ¹⁵ J.R.R. TOLKIEN, *Baum und Blatt*, Frankfurt a.M. (u.a.) 1982, 29.
- ¹⁶ A.M. GREELEY, *Der Mann, der Gott spielen durfte*, Bergisch Gladbach 1988, 13.
- ¹⁷ *Katechismus der katholischen Kirche*. München 1993, 111 (Art. 302).
- ¹⁸ THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*. Hg. v. K. ALLGAIER. Bd. 3, T. 1. Buch III, Kap. 1–83. Darmstadt 2001, 308.
- ¹⁹ M. ELIADE, *Ewige Bilder und Sinnbilder. Vom unvergänglichen menschlichen Seelenraum*. Olten/Freiburg i. Br. 1958, 20.
- ²⁰ Vgl. etwa T. LE BLANC – B. TWRSNICK (Hg.), *Götterwelten. Phantastik und Religion. Tagungsband 2006*, Wetzlar 2007 (darin besonders: M. FRENSCHKOWSKI, *Phantastik und Religion: Anmerkungen zu ihrem Verhältnis*, 31–46); T. LE BLANC – J. RÜSTER (Hg.), *Glaubenswelten. Götter in Science Fiction und Fantasy*, Wetzlar 2005; aus theologischer Sicht etwa L. HAUSER (wie Anm. 5) oder M. TOMBERG (wie Anm. 6), jeweils mit weiteren Verweisen.
- ²¹ Vgl. u.a. S. FRINGS, *Vom Zweck heiliger Mittel. Über Religion in der deutschsprachigen Fantasy-literatur*, in: LE BLANC – TWRSNICK (wie Anm. 20), 244–259, hier 246; J. RÜSTER, *Macht hoch die Tür! Spannungsfelder fantastischer Messianistik*, in: ebd., 47–61, hier 50; G. HAAS, *Funktionen von Phantastik*, in: KNOBLOCH – STENZEL (wie Anm. 6), 26–38, hier 35ff.
- ²² G. HAAS (wie Anm. 20), 28.
- ²³ E. SCHENKEL in seiner Rezension von LE BLANC – TWRSNICK (wie Anm. 20) in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung v. 4. 1. 2006, zit. n. G. HAAS (wie Anm. 22), 36.
- ²⁴ D. PETZOLD, *Fantastische Literatur des «Golden Age of Children's Literature» und ihr Einfluss auf heutige fantastische Kinder- und Jugendliteratur*, in: KNOBLOCH – STENZEL (wie Anm. 6), 59f.
- ²⁵ M. TOMBERG (wie Anm. 6), 89.

STEFAN ORTH · FREIBURG

WIE WEIT DARF DIE PHANTASIE GEHEN?

Zum Problem der Blasphemie

Das eine ist offenkundig nicht ohne das andere zu haben. Seit Jahren ist von der Renaissance der Religion die Rede. Inzwischen ist zu Tage getreten, dass diese Zeitdiagnose nicht in erster Linie ein Erstarken religiöser Praxis oder gar der christlichen Kirchen betrifft, sondern vor allem mit Blick auf eine neue Aufmerksamkeit für religiöse Traditionen und letzte Fragen in Medien, Kultur und Kunst ihre Berechtigung hat.

Vor diesem Hintergrund konnte es auf der anderen Seite nur eine Frage der Zeit sein, bis auch die Stimmen der grundständig religionskritischen Zeitgenossen lauter und allgemein als Gegenbewegung identifiziert werden. Der Erfolg des Bestsellers von Richard Dawkins «Der Gotteswahn»¹ ist nur ein Indiz dafür, dass sich auch die Verächter religiöser Lebensentwürfe wieder vernehmbarer zu Wort melden und dabei auf reges Interesse stoßen. Während bis vor kurzem grosso modo galt, dass das Problem der Religion heute nicht ihre Bestreitung, sondern das freundlich vorgetragene Desinteresse an ihr war, ist durch den so genannten «neuen Atheismus» Bewegung in die öffentliche Auseinandersetzung über Sinn und Ziel des menschlichen Daseins gekommen.² Man mag dahingestellt sein lassen, ob es sich bei den erklärten Atheisten dieser Tage wirklich um eine Bewegung handelt. Religionskritik klassischen Zuschnitts, zuletzt en vogue in den sechziger und siebziger Jahren, findet sich inzwischen immerhin sogar in Kinderbüchern, wie das im vergangenen Jahr erschienene Bilderbuch «Wo bitte geht's zu Gott, fragte das kleine Ferkel» belegt, um das es reichlich Wirbel gegeben hat.³

Jüngst wurde gar ein «Kunstpreis Blasphemie» ausgelobt. Mit einem Preisgeld in Höhe von 3000 Euro ausgestattet, soll «Der freche Mario», so der Name des Preises, in diesem Herbst das erste Mal verliehen werden.⁴ Gesucht werden Kunstwerke, die «humorvoll und intelligent übernatürliche (= meist religiöse) Vorstellungen auf die Schippe nehmen und so geeignet sind, deren Alleinvertretungsanspruch ... zu unterminieren und

STEFAN ORTH, geb. 1968, Dr. theol., hat in Freiburg, Paris und Münster katholische Theologie studiert. Er ist seit 1998 Redakteur der Herder Korrespondenz und dort unter anderem für Theologie, Kunst und Kultur zuständig.

somit die Freiheit von Gesellschaft und Kunst zu fördern», heißt es in der Auslobung zur Aufgabenstellung.

Wer hätte wohl zuletzt die besten Karten gehabt, um im Kampf um «den frechen Mario» bis in die Endausscheidung dabei zu sein? Die Zeichentrickserie «Popetown», in der der Papst als trotziges Kleinkind im Vatikan karikiert wurde, oder besser noch die Werbung für die Ausstrahlung dieser BBC-Serie im Fernsehsender MTV, in der Jesus unten neben dem Kreuz sitzt und die Parole «Lachen statt rumhängen» ausgibt? Der amerikanische Bestsellerautor Dan Brown mit seinen Romanen, dessen prominentester in der deutschen Übersetzung gleich «Sakrileg» getauft wurde und dessen zweiter Großerfolg «Illuminati» derzeit verfilmt wird?⁵ Oder gar auch Joanne K. Rowlings inzwischen in sieben Bänden und in millionenfacher Auflage vorliegenden Erzählungen über «Harry Potter», in denen die Leser – und zeitverzögert auch die Kinogänger – in eine Zauberwelt entführt werden?⁶ Bei aller Unterschiedlichkeit wurden diese Beispiele literarischer Fiktionen wie eine Fülle anderer von einigen Kritikern als blasphemisch eingeschätzt, deren direkte oder unterschwellig Religions- und Kirchenkritik moniert und die Beschäftigung mit ihnen als problematisch angesehen.

Man braucht keine prophetischen Gaben, um angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen davon auszugehen, dass die in Wellenbewegungen aufkommenden Diskussionen über die «Verletzung religiöser Gefühle» durch Bilder und Texte, andere Medien oder Kunstwerke nicht nur mit stetiger Regelmäßigkeit weitergehen, sondern mutmaßlich sogar wieder an Heftigkeit zunehmen werden – zumal auf beiden Seiten, bei Verfechtern wie Verächtern der Religion, Gelegenheiten gesucht werden, sich entsprechend profilieren zu können. Schließlich geht es um die Deutungshoheit über religiöse Phänomene, die derzeit vermehrt im Mittelpunkt öffentlicher Aufmerksamkeit stehen.

Verschärfend kommt hinzu, dass durch die größere Durchlässigkeit der Grenzen zwischen den Kulturkreisen auch die Empörung der Vertreter anderer Weltreligionen stärker wahrgenommen wird und deshalb in den hiesigen Diskussionen eine wichtigere Rolle spielt.⁷ Der Streit, den die dänischen Mohammed-Karikaturen in aller Welt ausgelöst haben, war zuletzt das prominenteste Beispiel dafür, wie der Zorn über die Verunglimpfung von Religion auch hierzulande die Gemüter bewegt. Der Sozialethiker Jean-Pierre Wils hat unter anderem mit Blick auf die Ermordung des islamkritischen niederländischen Künstlers Theo van Gogh die These aufgestellt, dass mit der stärkeren Präsenz des Islam und dessen Orientierung am Leitbegriff «Ehre» den europäischen Kulturen die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf der Gotteslästerung wieder aufgedrängt werde.⁸ Die Rückkehr «ehrensensibler» Kulturen in die von der aufgeklärten Moderne geprägten Staaten lasse auch die Klagen über gotteslästerliche Delikte zu-

nehmen – bis dahin, dass auch die christlichen Kirchen und ihrer Anhänger sich davon anstecken und wieder eine zunehmende «Kränkungsbereitschaft» erkennen ließen.⁹

Angesichts dieser Situation ist es sinnvoll, den Fragen nachzugehen, ob und inwieweit der Phantasie, wie sie sich in Kunstwerken unterschiedlichster Prägung äußert, eigentlich Grenzen auferlegt sind – und dabei auch zu beantworten, wie mit entsprechenden Grenzverletzungen umzugehen wäre.¹⁰ Dass sich für den Gläubigen per definitionem die Verächtlichmachung von jenem, an dem sein Herz hängt, verbietet, versteht sich von selbst. Damit ist aber noch nicht geklärt, wie man – insbesondere als Christ – auf die mutmaßlichen, oft auch nur vermeintlichen Blasphemien anderer reagiert.

Vom Segen der Imagination

Zu diesem Zweck erscheint es zuerst einmal notwendig, sich über die Eigenart der Produkte menschlicher Einbildungskraft zu verständigen, die unter Umständen zum religiösen Ärgernis werden können.

Denn wäre es nicht verfehlt, im Sinne einer kleinlichen theologischen Korrektheit grundsätzlich und damit vorschnell Maßstäbe an fiktionale Texte, Filme oder andere Kunstwerke zu legen, die sich diesen Ansprüchen gar nicht stellen wollen, weil sie sich gerade nicht als systematisch-theologischer Traktat verstehen? Der Kirchengeschichtler Claus Arnold, engagiert in der Aufarbeitung der Geschichte des katholischen Index verbotener Bücher, hat in diesem Zusammenhang auf die kirchliche Tradition im Umgang mit als blasphemisch angeklagten literarischen Texten hingewiesen: Es sei ein Fehler der kirchlichen Buch-Zensoren des 19. Jahrhunderts gewesen, kirchenkritische und «ketzerische» Aussagen von Romanfiguren einfach den Autoren der Bücher anzulasten und auf diese Weise die Gattung Roman «gewissermaßen dogmatisch misszuverstehen».¹¹

Genau dies war auch das Problem bei den Einwänden gegen «Harry Potter», als die Kritiker von der freikirchlichen Szene bis hin zu einzelnen Vertretern des Vatikans die zentrale Rolle von Zauberkräften für den Fortgang der Erzählung als Verneigung vor einem okkultistischen Weltbild interpretiert haben. Schon Kinder wissen ohne weiteres zwischen der Logik der Geschichte und der Realität zu unterscheiden und bewegen sich mit Leichtigkeit sowohl in als auch zwischen diesen verschiedenen Welten.

Verständlicherweise einfacher zu akzeptieren waren entsprechende Grenzüberschreitungen interessanterweise im Fall der Narnia-Romane von C.S. Lewis¹², offenkundig weil der Schriftsteller seine phantastisch ausgemalten Geschichten, in der beispielsweise auch Hexen ihr Unwesen treiben dürfen, explizit aus christlichem Antrieb erzählt.¹³ Ohne alle Schwierigkeiten wurde hier allgemein akzeptiert, dass das christliche Motiv des für

andere erlittenen Opfertods auch in stark verfremdeter Weise präsentiert werden kann, um auf ein zentrales christliches Motiv hinzuweisen. Ähnliches gilt schließlich für die Trilogie «Der Herr der Ringe» von J.R.R. Tolkien.¹⁴

Zu beachten ist darüber hinaus, dass heute die Missverständnisse nicht nur auf Seiten der kirchlich bestellten Zensoren, sondern auch bei anderen Leserinnen und Lesern bestehen. Wie viele haben beispielsweise Dan Browns Romane gerade *nicht* als literarische Fiktionen rezipiert, sondern – durch den Autor und dessen zweideutige Äußerungen in Interviews, Werbetexten und anderen Äußerungen geschürt – als spannend aufbereiteten Enthüllungsjournalismus?¹⁵ Der Clou dieser und anderer Romane im Gefolge von Umberto Eco ist es ja gerade, unter Verwendung nachprüfbarer historischer, architektonischer und kunstgeschichtlicher Fakten eine fiktionale Handlung zu konstruieren, die der historischen oder zeitgenössischen Realität gerade nahe genug kommt, um für wirklich gehalten zu werden.¹⁶ Ausdrücklich heißt es bei Dan Brown: «Sämtliche in diesem Roman erwähnten Werke der Kunst und Architektur und alle Dokumente sind wirklichkeits- bzw. wahrheitsgetreu wiedergegeben».¹⁷ Diese Aussage ist freilich gleichermaßen korrekt wie irreführend. Denn bewusst wird hier der grundständig fiktionale Charakter der Texte verschleiert, und es besteht durchaus die Gefahr, dass die in den Büchern reichlich vorgetragene Kirchenkritik bei Lesern mit geringeren historischen und theologischen Kenntnissen auf fruchtbaren Boden fällt. Es sind sicher die glücklicheren Fälle, wenn angehende Theologiestudierende ihren Studienwunsch mit der von den Romanen Dan Browns geweckten Neugierde begründen. Für viele andere bestätigen die Romane die eigenen kirchenkritischen Vorurteile.

Gerade angesichts dieser Gefahr doppelter Missverständnisse ist es von großer Bedeutung, den Status fiktionaler Erzählungen zu klären. Die Leistung der Phantasie lässt sich dabei grundständig als ein Prozess schöpferischer Nachahmung beschreiben, der sich weder sklavisch an bestimmte Vorgaben halten kann, auf der anderen Seite aber auch nicht beliebig ist, weil das zu gestaltende Erzählmateriale nicht in einer *creatio ex nihilo* vollständig erfunden werden könnte. Die moderne Erzählforschung hat gezeigt, dass auch Fiktionen zumindest in Teilen realitätsbezogen sein müssen, um überhaupt erzählt werden und beim Leser wirken zu können. Ein Erzähler muss sich deshalb auf vorhandene Sinnmuster einlassen und wird auf diese Weise zwangsläufig, ob bewusst oder unbewusst, auch auf religiöse oder zumindest religionsähnliche Überzeugungen, Interpretationsmuster und Traditionen zurückgreifen. Dabei ist selbstredend, je komplexer Erzählungen angelegt sind desto mehr, auch die Aussparung aller Sinnbezüge nicht einfach weltanschaulich neutral.

Der Reiz von Fiktionen besteht vor diesem Hintergrund gerade darin, in Gedanken und der der Phantasie eigenen größeren Freiheit Geschichten

durchspielen, mit Hilfe der Imagination neue Handlungsmöglichkeiten erforschen und dadurch auch Konflikte bearbeiten zu können. Gerade dies ist ja auch der Bibel nicht fremd. Man denke allein an die vielen von Jesus erzählten Gleichnisse, in denen dieser mit kurzen Beispielerzählungen aus der damaligen Lebenswelt im Modus des «als ob» aufzeigen wollte, wie das Handeln Gottes und wie die Forderung nach der Realisierung seines Reiches zu verstehen seien. Die vom Werk aufgeschlossenen Sinnhorizonte sind dabei nicht einfach identisch mit den im Einzelnen geäußerten Wertvorstellungen. Die entsprechenden Unterscheidungen zu treffen, und die Sinnspitzen des vorliegenden Textes zu ermitteln, ist nicht zuletzt das Kerngeschäft der Interpretation, hier konkret der neutestamentlichen Texte.

Gerade aufgrund ihrer Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeiten sind auch Kunstwerke in diesem Sinne durchaus in der Lage, als ästhetische Phänomene nicht nur zur Weltdeutung, sondern auch zur Moralbegründung beizutragen. So ist selbst im Falle von literarisch gestalteter Kirchenkritik beispielsweise nicht von vorneherein ausgemacht, ob die Erzählung nicht auf ethische Maßstäbe verpflichten will, die sich als Adaption der Anliegen Jesu von Nazareth in heutiger Zeit verstehen. In jedem Fall wäre deshalb stets zuerst vorurteilsfrei zu prüfen, inwiefern nicht ein wirkliches und ernsthaftes Ringen um religiöse Fragen bis hin zur Frage nach Gott vorliegt.

Der Kunsthistoriker Peter B. Steiner hat darüber hinaus darauf aufmerksam gemacht, dass Kunst maßgeblich von Sinnlichkeit und Emotionalität gespeist wird und dadurch selbst menschliche Gefühle hervorruft.¹⁸ Eine menschliche Kulturtätigkeit, die auf Emotionen aufbaue und mit ihnen arbeite, könne selbstverständlich auch Emotionen verletzen. Daraus folgt zwangsläufig, dass Kunst, die sich religiösen Themen zuwendet, auch religiöse Gefühle verletzen könne: «Nur eine Kunst, die allgemein anerkannt ist, im Ergebnis vorhersehbar und erprobt ist, niemanden mehr verletzt, verletzt auch im religiösen Bereich niemanden mehr».¹⁹ Aber ist sie dann noch Kunst, fragt Steiner mit Recht.

Die Grenzen der Phantasie

Umgekehrt sind die Grenzen der Phantasie dort erreicht, wo ein strategisches Interesse hinter der Kunst überwiegt: wenn die Einbildungskraft missbraucht wird, um sie zur Erfüllung eigener weltanschaulicher Ziele zu instrumentalisieren – was freilich oft genug auch daran scheitert, dass der Adressat selbst bemerkt, wie seine Freiheit, Deutungsangebote anzunehmen und weiterzuentwickeln, durch deutlich eingeschränkte Interpretationsmöglichkeiten beschnitten wird.

Mit entsprechenden Blasphemie-Vorwürfen sollte man allerdings weiterhin sehr vorsichtig sein. Der Bibelwissenschaftler Reinhold Zwick hat vor

längerer Zeit bereits darauf insistiert, dass zur Blasphemie auch eine entsprechende Intention gehöre. Fehle eine solche provokative Absicht, sollte man nicht von Blasphemie sprechen, selbst wenn sich einzelne Gläubige durch eine Äußerung in Wort und Bild verletzt fühlen könnten.²⁰ Ulrich Khuon, Intendant des preisgekrönten Hamburger Thalia-Theaters etwa beschwört, dass alle ihm bekannten Theatermenschen «nicht wild darauf» seien, die Kirche zu provozieren.²¹ Einzelne Tabuverletzungen, die es gebe, seien unterschiedlicher Natur und hätten verschiedene Hintergründe. Dort, wo christliche Symbole verwendet werden, stünde in der Regel nicht die Berechnung im Vordergrund, mit dem Ärger aufgrund eines vermeintlichen Skandals auf sich aufmerksam zu machen. Es handele sich vielmehr oft genug einfach um starke Bilder; viele christliche Symbole seien bekannte Topoi, «mit denen man ganz schnell etwas erzählen und mit denen auch jeder etwas anfangen kann».²²

Zu berücksichtigen ist deshalb in jedem Einzelfall die Frage nach dem jeweiligen Medium und der Reichweite mutmaßlich blasphemischer Äußerungen. Es ist kein Zufall, dass heute – anders als im 19. Jahrhundert Bücher – vor allem Bilder und Filme im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen. Dazu gehört auch die Art der Öffentlichkeit, die der mutmaßlichen Blasphemie ausgesetzt wird. Auch wenn die Grenzen oft nur schwer zu ziehen sind, macht es einen Unterschied, ob es sich um eine kalkulierte Tabuverletzung zu Werbezwecken und damit um des wirtschaftlichen Vorteils, eine Fernsehshow unter Quotendruck oder einen Roman, ein Theaterstück beziehungsweise einen Film handelt, dem ein künstlerischer Entwurf zugrunde liegt.

Müsste man umgekehrt angesichts der Erosion des christlichen Erbes nicht sogar prinzipiell neugierig und dankbar dafür sein, wenn Themen des Glaubens und der biblischen Tradition auch außerhalb des kirchlichen Kontextes offensichtlich weiterhin zur Auseinandersetzung inspirieren? Ist nicht ein konsequent durchgehaltenes Ignorieren und Verschweigen das viel bedrohlichere Szenario für die Zukunft des Gottesglaubens in unseren Gesellschaften? Maßstab für die Beurteilung von solchen Werken wäre angesichts dieser Fragen, ob sie religiöse Erfahrungen authentisch ausdrücken können und diese ästhetisch stimmig und deshalb spirituell anregend präsentieren.

Blasphemien begegnen

Auf der anderen Seite freilich sollten jene Werke, in denen die Autoren bewusst «gotteslästerlich» vorgehen, auch als solche respektiert und nicht einfach abgetan oder bewusst ignoriert werden.²³ Unmittelbar stellt sich dann freilich auch die Frage, wie ihnen zu begegnen ist.

Im Sinne einer Entlastung kann hier zunächst festgehalten werden, dass Gott selbst, davon muss man um der Konsistenz des Gottesbegriffs willen zumindest ausgehen, ohnehin über allen blasphemischen Anwürfen steht.²⁴ Tatsächlich wird man ja hinter die Behauptung einer Majestätsbeleidigung, die im «monarchischen Paradigma» der Begriffsgeschichte der «Blasphemie» prägend geworden ist,²⁵ insofern ein Fragezeichen setzen müssen, als die diesem Paradigma entsprechenden Gottesvorstellungen ihr Recht haben, angesichts der Grenzen einzelner Metaphern aber auch hinterfragt und relativiert werden müssen. Möglicherweise ist die Auseinandersetzung mit Blasphemien, der «Schmähung» des göttlichen Namens (vgl. Ex 20,3–7; Dtn 5,7–10) und ihrer Derivate, deshalb innerhalb der Theologie inzwischen ein nur wenig beachtetes und noch seltener traktiertes Phänomen.

Der Sozialethiker Hausmanniger hat demgegenüber stark gemacht, dass nach der Einsicht in den «Geheimnischarakter der radikalen Transzendenz Gottes» die Negation ebendieser Transzendenz als ursprüngliche Quelle der Blasphemie erscheine. Eine solche Negation liege im Übrigen auch im Versuch vor, «Gottes Geheimnisthaftigkeit vollständig in begriffliche und bildhafte Verfügbarkeit zu überführen» und ihm damit «seine stets größere Wirklichkeit zu nehmen». Dabei werde nicht Gott durch «bildlich-begriffliche Beherrschungsversuche» beleidigt, sondern verfehle vielmehr der so verfahrenende Mensch «seine geschöpfliche Wirklichkeit als kontingentes, auf Transzendenz angelegtes Wesen, d.h. aber sich selbst als Person». Und der Soziologe Wilhelm Sofsky sekundiert: «Es ist eine Anmaßung ohne-gleichen. Götter oder Propheten können durch Bilder unmöglich verunglimpft werden. Nur wer seine Götter zu Menschen degradiert hat, kann überhaupt auf die Idee kommen, sie vor Angriffen anderer Menschen schützen zu müssen.»²⁶

Darüber hinaus wäre umgekehrt daran zu erinnern, dass sich – insbesondere nach christlicher Überzeugung – Gott den Menschen in besonderer Weise zugewendet hat: angefangen vom Bekenntnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen über den Glauben an die Inkarnation bis zur geforderten Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Damit wirft aber auch jede Verletzung der Würde des Menschen grundsätzlich die Frage nach der Schändung des Namens Gottes auf – und relativiert auf diese jede Fixierung auf Gotteslästerungen im engeren Sinne. Ist es in diesem Zusammenhang wirklich obsolet, wie Sofsky ebenfalls schreibt, «irgendeinem frommen Ansinnen Glauben oder auch nur Respekt zu schenken»²⁷? Immerhin stellt sich schon die Frage, wie Gläubige um ihrer selbst willen auf entsprechende Werke reagieren können und sollen, wenn sie diese als Angriff auf ihren Glauben und damit als mangelnden Respekt ihnen gegenüber verstehen – ohne dabei selbstredend auf die Fülle grausamer Reaktionsmöglichkeiten zurückzugreifen, die es in der Geschichte der Gotteslästerungen gegeben hat.²⁸

Was sollte für den Christen auch die Alternative zur – gelegentlich lautstark bedauerten – Tatsache sein, dass Friedfertigkeit zum Wesen des Christentums gehört, die christliche Botschaft des liebenden Gottes nur bezeugt und bewährt werden kann, wenn Inhalt und Form Hand in Hand gehen? Natürlich ist es für manche auf den ersten Blick enttäuschend, wenn die Verletzung religiöser Gefühle, die es ohne Zweifel gibt, hierzulande deshalb strafrechtlich nicht geahndet wird, weil der öffentliche Friede durch Christen faktisch nie gefährdet wird. Zur Erinnerung: Die gültige Fassung des Paragraphen 166 des Strafgesetzbuches stammt aus dem Jahr 1969 und hat seiner Zeit den Tatbestand der «Gotteslästerung» zugunsten des Schutzes jedweden religiösen oder auch nur weltanschaulichen Bekenntnisses vor einer Verunglimpfung abgelöst. Seine Reichweite wird innerhalb der Rechtssystematik im weltanschaulich neutralen Staat durch das im Artikel 5 des Grundgesetzes garantierte Recht auf Freiheit der Meinungsäußerung beziehungsweise auf die Autonomie der Kunst beschnitten, so dass es nach einer Güterabwägung vor Gericht in der Regel dazu kommt, dass den Grundrechten Vorrang eingeräumt wird. Nur im Falle der Gefährdung des sozialen Friedens und der öffentlichen Ordnung hat eine Klage gegen Blasphemisches deshalb Aussicht auf Erfolg.

Dafür gibt es auch aus Sicht der Kirche gute Gründe. Hausmanniger formuliert knapp: «Solange Blasphemie ... nicht in einen existenzbedrohenden Angriff auf eine Religionsgemeinschaft führt, wird pastorales und diskursives Handeln zur Durchsetzung dieser Grenze den Vorrang vor juristischen Maßnahmen beanspruchen dürfen.»²⁹ Denn es sollte doch deutlich sein, dass jeder Akt der Großherzigkeit, die ihren Widerspruch in der Sache nicht verschweigen muss, Zeugnis ablegt von jener Güte und Größe, aus der der religiöse Mensch und insbesondere der Christ leben. Es ist ja offensichtlich, dass viele – vermeintlich oder tatsächlich – blasphemischen Äußerungen aufgrund persönlicher Enttäuschungen ihrer Urheber motiviert sind und mit der Beschwörung verletzter Gefühle noch nicht überwunden werden können.

Der Schriftsteller Hans Conrad Zander hat in seiner Kleinstschrift «Von der frommen Kunst beleidigt zu sein»³⁰, sogar die These aufgestellt, dass die gewachsene «Empfindlichkeit der Frommen gegen Spott, Ironie und Satire» ein Indiz für eine gewachsene Unsicherheit im Glauben sei. Eigene Frömmigkeit dadurch zu beweisen, dass man gerne beleidigt sei, funktioniere nicht. In diesem Zusammenhang wird von Sofsky darauf aufmerksam gemacht, dass die Klagen der Gläubigen über die Blasphemien anderer noch nicht zwingend auf einen tiefen Glauben schließen lassen müsse: «Dass Menschen glauben, ihrem Gott beispringen zu müssen, hat mir wahrer Frömmigkeit nichts zu tun. Im Gegenteil ... Der wahrhaft Gläubige steht weit über solch profanem Treiben.»³¹ Das populäre Gerede von der «Ver-

letzung religiöser Gefühle» missachte faktisch die Essenz religiöser Erfahrung: «Heiliger Zorn erfasst weniger den Frommen als den Halbgläubigen, der sich verspottet fühlt, weil er von seinen eigenen Überzeugungen nicht mehr überzeugt ist. Bigotterie, Fanatismus und Gewalt haben ihren Grund nicht in religiöser Inbrunst, sondern in der Brüchigkeit eines Glaubens, der sich selbst nicht recht glauben will. Wer sich seiner heiligen Sache wirklich sicher ist, der benötigt keine beleidigtes Wehgeheul, kein Rachegebrüll, keinen Scheiterhaufen, geschweige denn einen Sprengstoffgürtel.»³²

Gerade die Kirche als Institution, aber auch der Christ als Einzelner sollten – und könnten auch – deshalb besonders besonnen reagieren. Natürlich ist man nicht gezwungen, jeweils gute Miene zum bösen Spiel zu machen, die eigene Meinung zu verschweigen und auf Selbstverständliches zu verzichten – die Verweigerung, für die Dreharbeiten der Verfilmung von Dan Browns Bestseller «*Illuminati*» eine Kirche zur Verfügung zu stellen, ist nur konsequent. Aber aus einer Position der Gewissheit wäre man auch dazu in der Lage, souveräner mit vermeintlich Provokativem umzugehen und das Gespräch zu suchen, in dem man dann – hoffentlich – auch die besseren Argumente vorbringt.

Wichtig wäre eine solche Selbstbescheidung allein schon aus historischer Einsicht: Was heute als «religiöses Ärgernis» verurteilt wird, kann morgen schon als sinnvoller Denkanstoß aufgegriffen werden und übermorgen gar zum Instrument der Glaubensvermittlung werden, weil daran für das religiöse Verhältnis Wesentliches deutlich wird. Entscheidend sind deshalb nüchterne Sachdiskussionen. Dass dies auch innerkirchlich nicht ohne Brisanz ist, hat Zwick so formuliert: «Die christliche Position wird dabei desto mehr Beachtung finden, wie sie Ergebnis einer offenen, vorurteilslosen und angstfreien Auseinandersetzung ist – angstfrei auch gegenüber Kreisen in den eigenen Reihen, die den Verzicht auf eine Verbotsforderung der gefährlichen Liberalität verdächtigen.»³³

ANMERKUNGEN

¹ R. DAWKINS, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007.

² Vgl. M. STRIET (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i.Br. 2008.

³ Vgl. J. KNOP, *Gotteswahn im Kinderzimmer. Ein Ferkel im Dienst der Religionskritik*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 37 (2008) 172–180.

⁴ Vgl. www.frechermario.org.

⁵ D. BROWN, *Sakrileg*, Bergisch Gladbach 2004; *Illuminati*, Bergisch Gladbach 2003.

⁶ J.K. ROWLING, *Harry Potter*, 7 Bde., Hamburg 1998 bis 2007.

⁷ Vgl. auch P. BAHR, *Eine Frage der Ehre. Verletzte Gefühle: Was darf die Kunst im Umgang mit Religion?*, in: *Zeitzeichen*, August 2008, 47–49.

- ⁸ J.-P. WILS, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M. 2007.
- ⁹ Ebd., 19.
- ¹⁰ Vgl. weiterhin grundsätzlich zum Thema: G. SCHMIED und W. WUNDEN, *Gotteslästerung? Vom Umgang mit Blasphemien heute*, Mainz 1996.
- ¹¹ C. ARNOLD, *Nichts Neues unter der Sonne. Dogmenkritik und Antikatholizismus bei Dan Brown*, in: J. VALENTIN (Hg.), *Sakrileg eine Blasphemie? Das Werk Dan Browns kritisch gelesen*, Münster 2007, 21-32, hier 22.
- ¹² C.S. LEWIS, *Die Chroniken von Narnia. Farbige illustrierte Gesamtausgabe*, Wien 2005.
- ¹³ Vgl. P. HASENBERG, *Die Passion des Löwenkönigs. C. S. Lewis' «Narnia»-Geschichten und ihre Vermarktung*, in: *Herder Korrespondenz* 60 (2006) 93-97.
- ¹⁴ J.R.R. TOLKIEN, *Der Herr der Ringe*, 3 Bände, Stuttgart 1969-1970.
- ¹⁵ Vgl. auch M. WÖRTHER, *Betrugssache Jesus. Michael Baigents und andere Verschwörungstheorien auf dem Prüfstand*, Würzburg 2006.
- ¹⁶ Vgl. J. VALENTIN, *Scharlatanerie oder neue Religion? Die Romane Dan Browns als Herausforderung für Kirche und Theologie*, in: ders. (Hg.), *Sakrileg eine Blasphemie? Das Werk Dan Browns kritisch gelesen*, Münster 2007, 9-20, hier 13.
- ¹⁷ BROWN, *Sakrileg*, 9.
- ¹⁸ Vgl. P.B. STEINER, *Kunst und Blasphemie. Am Beispiel der Ausstellung I.N.R.I.*, in: S. SCHMIDT (Hg.), *Was die Zehn Gebote heute bedeuten können. Anstöße zum Glücklichein, Ostfildern 2000*, 68-80, hier 69f.
- ¹⁹ Ebd.
- ²⁰ Vgl. R. ZWICK, *Blasphemie!? Anstößige Kunstwerke als Herausforderung für den Glauben*, in: S. SCHMIDT (Hg.), *Was die Zehn Gebote heute bedeuten können. Anstöße zum Glücklichein, Ostfildern 2000*, 81-102, hier 90.
- ²¹ «Dunkelkammer des Passionswissens». Ein Gespräch mit dem Intendanten Ulrich Khuon, in: *Herder Korrespondenz* 62 (2008) 178-182, hier 181.
- ²² Ebd.
- ²³ Vgl. ZWICK, *Blasphemie!?*, 91-94.
- ²⁴ Vgl. auch F. REITINGER, *Schüsse, die Ihn nie erreichten. Eine Motivgeschichte des Gottesattentats*, Paderborn 1997.
- ²⁵ Vgl. auch im Folgenden: T. HAUSMANNINGER, Art. *Blasphemie, II.*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 2, Freiburg i.Br. 1994, Sp. 521f.
- ²⁶ W. SOFSKY, *Verteidigung des Privaten. Eine Streitschrift*, München 2007, 140f.
- ²⁷ Ebd., 145.
- ²⁸ A. CABANTOU, *Geschichte der Blasphemie*, Weimar 1999.
- ²⁹ HAUSMANNINGER, Art. *Blasphemie*, 522.
- ³⁰ H.C. ZANDER, *Von der frommen Kunst beleidigt zu sein. Eine christliche Handreichung an den Islam*, Münster 2006.
- ³¹ SOFSKY, *Verteidigung des Privaten*, 140f.
- ³² Ebd., 141.
- ³³ ZWICK, *Blasphemie!?*, 98.

DEM STOFF DER GESCHICHTE GESTALT GEBEN

Ein Gespräch Holger Zaborowskis mit Martin Mosebach

H. Zaborowki: Sehr geehrter Herr Mosebach, Sie werden heute zu Ehren Robert Spaemanns über Kunst und den Künstler sprechen – dabei aber nicht die «Person», sondern die «Unperson» des Künstlers in den Blick nehmen. Was haben wir uns darunter vorzustellen?

M. Mosebach: Mein Vortrag heißt «Der Künstler – die Unperson». In ihm entwickle ich verschiedene Betrachtungen – über unpersönliche Kunst, über Kunst, in der es um Zurückdrängung der eigenen Person geht, über anonyme Kunst oder über Kunst, in der der Künstler sich ganz bewusst nur als Sprachrohr, nur als Gefäß versteht – Kunst, die nicht Ausdruck einer Persönlichkeit ist.

H. Zaborowki: Sehen Sie das als Ihr eigenes literarisches Programm und auch als Gegenprogramm zu einem Verständnis von Kunst, das in der Moderne und Postmoderne sehr weit verbreitet ist, in dem oft die Persönlichkeit des Künstlers im Vordergrund steht und der Künstler oft selbst zum ausschließlichen Gegenstand der Kunst wird?

M. Mosebach: Ich würde dies nicht als Programm sehen. Es geht mir eigentlich um eine Anthropologie der Kunst. In einem dieser kleinen Stückchen frage ich mich: «Was ist Kunst?» und komme dann zu dem zunächst dreisten Axiom: «Kunst ist das, was ein Künstler macht.» Nun könnte man das ebenso gut auch umdrehen: «Ein Künstler ist, wer Kunst macht.» Anhand dieser beiden Sätze versuche ich – nur andeutungsweise, es ist keine große wissenschaftliche Untersuchung – zwei verschiedene Typen des Künstlertums darzustellen. Zum einen gibt es den Künstler als Persönlichkeit: «Kunst ist, was ein Künstler macht.» Der Künstler ist die Person, nach der all das, was er hervorbringt, zur Kunst wird. In ihm liegt die Kunst. Er ist dieser eruptive Vulkan. Seine Persönlichkeit bedarf der neuen Sprache, der neuen Formen, um sich auszudrücken. Dem entgegengesetzt ist die Kunst,

MARTIN MOSEBACH, geb. 1951 in Frankfurt a.M. Studium der Rechtswissenschaften. Seit 1980 freier Schriftsteller. Neben Prosa und Lyrik schreibt er Aufsätze über Kunst und Literatur für Zeitungen, Zeitschriften und den Rundfunk. Martin Mosebach erhielt den Georg Büchner-Preis 2007.

die den, der sie hervorbringt, erst zum Künstler macht. Dieser Künstler fängt nicht als Künstler an, sondern erfährt sich erst, nachdem er Kunst hervorgebracht hat, als Künstler. Die Kunst ist dann etwas Größeres als der Künstler. Er findet die Welt vor, er empfindet sich selbst aber als leer. Er findet den Reichtum außen und die Fülle dessen, was beim Namen gerufen werden muss, vorgegeben. Seine Muttersprache liegt vor ihm. Sie muß überhaupt erst einmal erkannt werden in ihrer Unausschöpfbarkeit. Und Kunstwerke gibt es in großer Menge, die er schon vor sich sieht. Er hofft nicht, das einzigartige Werk zu schaffen, sondern er hofft, der vorhandenen Kunst halbwegs gerecht zu werden, sie vielleicht zu erreichen. So folgt er Regeln der Grammatik, der Handwerklichkeit, ohne sich dabei vorzustellen, daß auf diese Weise Kunst entstehen könne. Kunst ist für ihn, was dann hinzutritt, vielleicht hinzutritt, wenn die Regeln befolgt worden sind. Wenn dann aufgrund der Handwerklichkeit, aufgrund des angewandten Handwerks schließlich ein Gebäude geschaffen ist, ein Kreis, der sich dann unversehens beseelt, der dann zu leben beginnt, dann ist dieses hinzutretende Leben dem Künstler selbst etwas Unbegreifliches. Und erst dieses Leben, das in sein Werk eintritt, macht es zum Kunstwerk und ihn selbst zum Künstler.

H. Zaborowski: Bei der Verleihung des Kleist-Preises haben Sie gesagt, Sie wollten das Schreiben so lernen, wie jemand das Schuhmacherhandwerk lernen könne. Das würde diesem letztgenannten Typ des Künstlers entsprechen, daß der Künstler nämlich zunächst ein Handwerk lernt und sich in einer gewissen Demut vor der Tradition dieses Handwerks, vor den Regeln des Handwerks verbeugt, daß er also nicht neu definiert, was ein Schuhmacher ist, sondern gute Schuhe produziert.

M. Mosebach: Ich käme nie auf den Gedanken, mich zu fragen: «Auf welche Weise kann ich die deutsche Sprache revolutionieren?», wenn andere Fragen doch viel näher liegen: «Was kann diese deutsche Sprache? Was erlaubt sie? Welche Schönheiten sind in ihren Regeln verborgen?»

H. Zaborowski: Sind die beiden Alternativen, die Sie nennen, so klar voneinander getrennt, daß man die beiden Künstlertypen so einfach einander gegenüberstellen kann?

M. Mosebach: Wahrscheinlich wird man sie in dieser Reinheit selten verwirklicht finden. Es entspricht dem Wesen einer Typologie, daß sie vereinfacht.

H. Zaborowski: Ein möglicher Einwand könnte ja lauten: Es ist durchaus sympathisch, daß Sie Anfragen an ein Verständnis des Künstlers als eines

autonomen Schöpfers von Wirklichkeit stellen, indem Sie das Moment der Abhängigkeit, der Bezogenheit auf Realität, des zurücktretenden Beschreibens betonen. Aber Sie tun dies natürlich immer auch als Sie selbst – in Ihrer eigenen geschichtlichen, ihrer biographischen Situation.

M. Mosebach: Die Persönlichkeit ist entweder das hinzugegebene Geschenk oder der ewige Fluch, der einem anhaftet und den man bis ans Ende der Tage nicht los wird – bei allen Versuchen, diese Last abzuwerfen. Es stellt sich nur die Frage, ob das Urpersönliche eher zum Ausdruck gelangt, wenn die Absicht darauf gerichtet wird oder ob dies Urpersönliche nicht Absichtslosigkeit und Unbewußtheit zur Voraussetzung hat, weil alles, was wir bewusst über uns sagen können, überhaupt keiner Realität entspricht.

H. Zaborowki: ... und sich dem Vorwurf der Konstruktion aussetzen muss.

M. Mosebach: Wir machen uns ein Bild von uns, das wahrscheinlich falsch ist, so wie wir auch keine Auffassung davon haben, wie wir aussehen, und manchmal erschrecken, wenn wir Fotos von uns sehen. Wir können uns auch nur schwer an unsere Stimme gewöhnen. Die Maler aller Zeiten kannten den Ärger, dass sich die Portraitierten nicht auf den Portraits wiedererkennen wollten.

H. Zaborowki: Das kann natürlich damit zusammen hängen, daß man eine Furcht hat vor der Objektivierung des eigenen Selbst oder dass das Selbst eigentlich nicht fassbar ist.

M. Mosebach: Es gibt einen unaufhebbaren Widerspruch in der Selbstwahrnehmung. Wenn wir ehrlich sind, dann ist unsere Person, von der wir doch wirklich etwas zu wissen meinen, in keiner Weise fest umrissen, sondern fließend, etwas, was sich unserer Wahrnehmung eigentlich entzieht. Sie ist etwas Leeres, etwas nach allen Seiten hin, nach allen Potenzen hin Geöffnetes. Sie nimmt immerfort irgendeine Art Gestalt an, und dann schwebt sie wieder weg. Und auf der anderen Seite legt jeder erlebte Tag uns fest, unsere Lebensgeschichten, unsere Handlungen geben uns eine unbestreitbare Gestalt, was wir im Rückblick von uns erkennen, kann ein Gefühl des Verdammtseins erzeugen: «Das bin ich. Ich habe all das an Möglichkeiten, was mir in die Wiege gelegt war, bereits verspielt.» Das ist ein Schock.

H. Zaborowki: Wie äußert sich diese Erfahrung, wenn Sie schreiben? Hat diese Sicht des Künstlers, dieses Verständnis der Person verschiedene Auswirkungen, wenn sie Texte unterschiedlicher Gattungen schreiben – wenn Sie etwa an einem Roman arbeiten, an einem literaturkritischen oder

politischen Essay oder einer Rede? Ist dann ein anderer Teil Ihrer Persönlichkeit gefragt oder tätig? Gibt es eine Einheit, die all dem zugrunde liegt?

M. Mosebach: Wenn eine Einheit da sein sollte, dann empfinde ich sie jedenfalls nicht. Ein Aufsatz über Literatur oder über ein politisches Thema fordert gerade das für mich letztlich uninteressante Oberflächen-Ich heraus mit seiner Meinung. Dieses Oberflächen-Ich, das diese oder jene Positionen in der Welt vertritt, das habe ich versucht, so weit wie möglich zu vergessen, wenn ich erzähle, wenn ich einen Roman schreibe. Die ganze Arbeit beim Schreiben besteht für mich zunächst darin, in eine Art Trance zu geraten, in eine Art Zustand des automatischen Schreibens. Das ist nicht so leicht herbeizuführen. Ich habe dafür aber inzwischen meine Methoden entwickelt. Anders kommt ein Roman für mich nicht zustande. Natürlich muß er anschließend bearbeitet werden. Das kann dann nach den nachvollziehbaren Gesichtspunkten eines Lektorates geschehen. Das ist eine handwerkliche Sache. Das eigentliche Herstellen vollzieht sich aber bei mir weitgehend unbewusst. Ich versuche inzwischen, auch Aufsätze in dieser Verfassung zu schreiben. Ich versuche, sie zu träumen, so wie ich auch meine Bücher zu träumen versuche. Das träumende Ich hat jene radikale Subjektivität, die sich ihrer selbst nicht bewusst ist. Denn das träumende Ich sieht das Geträumte als einen Film vor sich – als etwas Fremdes, als etwas, was es nicht selbst hervorgebracht hat.

H. Zaborowski: Das heißt nun, es schreibt oder es träumt in ihnen. Es gibt ja Träume kurz, bevor man aufwacht, bei denen man den Eindruck hat, man lenke den Traum ...

M. Mosebach: Es gibt diese Phase, in der man glaubt, den Traum lenken zu können. Damit könnte man den von mir angedeuteten Zustand vergleichen.

H. Zaborowski: Bei der Lektüre Ihrer Romane fällt im Vergleich zu anderen zeitgenössischen Romanen auf, daß Sie in einer Tradition des Romanschreibens stehen, die viele heutige Romanschriftsteller verlassen haben. Bei diesen hat man den Eindruck, daß das Fragmentarische, das Gebrochene bis in den Stil hinein vorherrscht, was letztlich auch eine Sehnsucht nach Neuschaffen – der Sprache etwa – zeigt oder den verzweiferten Versuch, etwas Neues auszudrücken, bewusst Sinn zu stiften oder auch die Abwesenheit von jedem Sinn zu verkünden. Viele Schriftsteller und Philosophen haben auch vom Ende des Romans gesprochen oder von der Unmöglichkeit, heute noch Romane zu schreiben. Sie aber schreiben noch Romane, und zwar in einer bestimmten, eher traditionellen Weise, Romane über die Wirklichkeit, die Gegenwart, in der wir leben. Dadurch kann die Wirklichkeit, der

«Reichtum außen», wie Sie soeben sagten, sich darstellen – und zwar nicht als Fragment, nicht als etwas, das Sie als Schriftsteller gemacht hätten, sondern so, wie sich die Wirklichkeit gibt: als ein Reichtum von Sinnzusammenhängen, die dargestellt, die «beim Namen gerufen» sein wollen. Es gäbe auch andere Möglichkeiten: philosophische, musikalische oder die Möglichkeiten der bildenden Kunst. Ist dies eine biographische Zufälligkeit, die etwa darauf zurückzuführen ist, dass gerade dies Ihre Begabung ist?

M. Mosebach: Ich glaube, daß der Roman sehr gut geeignet ist, die Realität der Gegenwart aufzunehmen, wenn er auf die eben genannte Weise zustande kommt: als eine absichtslose, nicht vordergründig gleich schon sortierende Spiegelung der Realität. Daß dabei Akzente gesetzt werden, die etwas deutlicher hervorheben, was eigentlich nicht so deutlich gewesen ist, das versteht sich von selbst. Die Gegenwart ist etwas ebenso Ungeformtes, ebenso wenig Greifbares wie das Ich. Aber diese beiden Ungreifbarkeiten können in einer Erzählung gerinnen. Sie nehmen eine Gestalt an, die rundum fixierbar und abtastbar ist. Deshalb können Romane eine Form der Geschichtsschreibung werden, wenn sie nämlich dem Stoff, aus dem Geschichte gemacht ist, Gestalt geben. Denn die Gegenwart besteht ja nicht nur aus ihren Ereignissen, diese Ereignisse haben auch eine ganz bestimmte ästhetische Substanz. Und diese Substanz ist ebenso wichtig wie das, was sich ereignet. Krieg, Hunger und Umsturz hat es in der Geschichte immer gegeben, und trotzdem wiederholt sich die Geschichte nicht, weil sich die Verkörperungen solcher Ereignisse nicht wiederholen. Es ist eben etwas anderes, wenn ein Krieg zwischen Rittern stattfindet oder zwischen Soldaten, wenn ein Krieg mit Schwertern in der Hand ausgefochten wird oder von einem Schaltpult aus. Natürlich, es gibt diesen roten Faden, der immer der gleiche ist. Manchmal glaubt man, im Blick zurück einen roten Faden entdecken zu können. Ich bewundere den Blick des Thukydides auf die Geschichte in seiner hohen Abstraktion. Und doch fehlt mir dabei etwas Entscheidendes: Was macht diesen Krieg, jenen Umsturz, jenes Reich von allem, was es vorher gab, so verschieden? Es ist die Substanz des geschichtlichen Ereignisses, die am besten in der Kunst sichtbar gemacht werden kann.

H. Zaborowki: Weil der Künstler fähig ist, das Individuum zu beschreiben, das Einzelne in seiner Einzigartigkeit?

M. Mosebach: Ja, nicht nur das, sondern auch die Luft, die es geatmet hat, den Blick, den es auf die Welt wirft. Der Künstler kann beschreiben, was der Zeitgenosse als schön empfindet und was als hässlich, welche Farben ihn umgeben – das ganze Fleisch der Epoche, möchte man sagen, ist das Feld der Darstellung der Kunst.

H. Zaborowski: Gibt es damit auch einen metaphysischen Aspekt der Kunst, indem sie Wirklichkeit nicht nur beschreibt, sondern auch fragt: «Was sind die Sinnzusammenhänge von Wirklichkeit?» Und: «Gibt es überhaupt Sinnzusammenhänge von Wirklichkeit?»

M. Mosebach: Das sollte sich meines Erachtens die Kunst nicht ausdrücklich fragen. Die Kunst sollte sich in blindem Vertrauen, dass sie das Wirkliche in ihren Netzen auffangen wird, eben nicht solche Fragen stellen. Wenn es einen Sinnzusammenhang gibt, wenn es eine Realität hinter den Dingen gibt, wenn die Dinge über sich hinaus zu leuchten vermögen, auf etwas anderes hinweisen, und sei es nur dadurch, dass ihr Ungenügen schmerzhaft spürbar wird, dann muss das aus ihnen selbst sprechen. Ein ersehnter Sinnzusammenhang darf nicht von außen in sie hineingelegt werden.

H. Zaborowski: Das heißt, Sie sind als Künstler eher Phänomenologe.

M. Mosebach: Ja, das wäre ich gerne! Dazu gehört allerdings eine lebenslange Übung, eine wirkliche geistliche Übung, könnte man sogar sagen, wie sie etwa ein Doderer zur Grundlage seines Erzählens gemacht hat. Er war wirklich von dem Vertrauen getragen, nur die Netze auslegen zu müssen, damit sich das Richtige darin verfangen würde. Für Doderer besteht das Romanschreiben im Durchstoßen zu einer langen Passivität, einem meditierenden Zustand, in einem wortlosen In-der-Erinnerung-Verbleiben. Er nennt das ein Verweilen «im prägrammatischen Raum Bleiben» – und dieses Verweilen sollte so lange wie möglich durchgehalten werden. «Grammatik», die dann das Ganze «zu Kristall schießen» lässt – auch ein Ausdruck von Doderer –, die ihm in der Verfestigung Struktur verleiht, führt schon zu Deutung und Verfälschung. So liegt der eigentlich bedeutungsvolle Zustand für ihn *vor* dem Schreiben. Eine Entstehung von Literatur, die sehr nahe an Zen oder Zen-Praktiken heranreicht, das war sein Ideal vom Erzählen. Wieviel von diesem radikalen Ideal in der täglichen Arbeit verwirklicht worden ist, kann ich freilich nicht beurteilen. Aber in den Tagebüchern wird der «übende», wahrhaft asketische Charakter seines Schreibens sehr deutlich. Deswegen gestattete er für den Roman ja eigentlich auch nur die eigene Biographie als Stoff, weil nur die Ereignisse des eigenen Lebens erinnernd meditiert werden können, nachdem sie ganz vergessen worden sind, und irgendwann unwillkürlich wieder auftauchen, herbeigerufen durch Proustsche Auslöser. Bei Doderer sind das häufig Gerüche vom Kämpfer, Lavendel oder Lack, die ihn plötzlich – wie einen Hund, der irgendeine Spur aufnimmt – in einen Spannungszustand versetzen. Bei einem Autor, der souverän seinen Stoff wählt, wie Thomas Mann etwa, sieht das anders aus: Dann haben wir eben Romane mit dem Thema der bürger-

lichen Dekadenz oder mit dem Thema des sozialen Fortschritts, oder wir nehmen Nietzsches Leben als Symbol der deutschen Geschichte und so weiter. Das wäre für Doderer ein absurdes Unterfangen, das ist für ihn überhaupt gar nicht mehr Schriftstellerei.

H. Zaborowki: Das mag auch erklären, warum Thomas Manns Romane und Erzählungen dann doch im Letzten, bei aller Brillanz der Sprache und der Meisterschaft in der Darstellung, oft sehr konstruiert wirken und man den Eindruck hat, er wolle den Stoff beherrschen. Bei Doderer hat man nun umgekehrt den Eindruck, der Stoff beherrsche ihn. Es ist sozusagen die Sinnlichkeit, die sich in ihm ausdrückt, es ist aber nicht der Fall, dass er jetzt versucht, den Lavendelduft als ein bestimmtes literarisches Mittel, das die und die Funktion in einem bestimmten Zusammenhang hat, einzusetzen. Das heißt nun, das Schreiben wäre irgendwo anzusiedeln zwischen Askese auf der einen Seite und einer Übung in der *aisthesis*, der Wahrnehmung, der Beschreibung auf der anderen.

M. Mosebach: Ja, natürlich. Das ist das, was mir einleuchtet. Nun bin ich selber im Grunde ein zu jeder Theorie unfähiger Mensch, nur zur alten Wortbedeutung der *theoria*, zur Anschauung gemacht und habe meinen Weg dann auch entsprechend meiner Neigung gewählt. Ich weiß, dass ich es immer wagen sollte, mich im Anschauen zunächst einmal zu verlieren und das Anschauen für wichtiger zu halten als das Gestalten – in dem Zutrauen: «Warte ab, was herauskommt, lass es den Stoff selber machen!»

H. Zaborowki: Ist das für sie eine mystische oder eine religiöse Erfahrung? Sie haben darauf verwiesen, dass das bei Doderer fast die Dimension einer spirituellen Erfahrung hatte.

M. Mosebach: Ja, bei ihm hat es das auf jeden Fall. Er ging ja sogar so weit zu sagen, auf die Frage, ob er lieber ein besserer Christ oder ein besserer Schriftsteller werden wolle, antworte er selbstverständlich mit «ein besserer Schriftsteller», denn das sei für ihn der einzige Weg, ein besserer Christ zu werden. So radikal und bewusst lebe ich aber nicht. Ich bin im Gegenteil meinen Weg als Schriftsteller überwiegend unbewusst gegangen. Das heißt nicht, dass ich nicht auch Bücher geplant hätte, aber die gewachsenen, ungeplanten sind mir die lieber.

H. Zaborowki: Das ist das Problem, das Schweigen auszuhalten ...

M. Mosebach: Ja, irgendwann fasst mich als westeuropäischen Tatmenschen dann doch die Ungeduld und ich bin versucht, der Sache systematisch Herr

zu werden. Von daher gesehen ist das alles nicht so rein verwirklicht. Und dann gibt es natürlich auch Phasen, in denen ein Buch, ein langes Buch, in der Masse zunächst vor sich hinwächst, damit es einen Anfang und ein Ende hat und zwei Beine, auf dem es stehen kann. Bei Licht betrachtet hänge ich also wohl gar keiner Methode bedingungslos an und bin ich leider auch kein Zen-Künstler geworden, sondern schreibe Bücher, die der Zen-Künstler vielleicht gar nicht mehr schreiben müsste.

H. Zaborowski: Sie sehen also als Gefahr des Schreibens und vielleicht auch als die Gefahr, der zahlreiche Autoren ausgesetzt sind, das Schreiben selbst oder die Form des Zugangs zur Wirklichkeit, die sich im Schreiben ausdrückt, zu sehr an eine Form von technischer oder instrumenteller Vernunft anzugleichen – weit über die handwerklichen Aspekte des Schreibens hinaus?

M. Mosebach: Gerade der Schriftsteller, dem das Handwerk wichtig ist, weiß doch, dass das, worauf es ankommt, nicht durch das Handwerk zu leisten ist. Aber es ist gut, das Wissen wieder zu vergessen. Denn das Geheimnis ist, dass Handwerklichkeit ihr Bestes erst zu geben vermag, wenn man sie nicht als Mittel begreift, sondern als letzten und schönen Zweck. Die längere Zeit der europäischen Geschichte gab es eine Wirtschaft, die nicht Wachstum wollte, sondern die Stagnation als kostbaren Wert begreift, Zünfte und Stände wachten darüber, dass nicht zuviel produziert wurde. Wachstum hätte das gesamte System durcheinander gebracht und da kam es in der Tat nicht darauf an, die Produktion zu vereinfachen, zu verbilligen und zu beschleunigen, sondern zunftgemäß und nach überlieferten Regeln einen zünftigen Stuhl herzustellen.

H. Zaborowski: Das scheint ein System der Menschlichkeit zu sein, im Vergleich zu einem System oder einem Denken, das immer auf Wachstum hin orientiert ist.

M. Mosebach: Es verschiebt sich gegenwärtig die wichtige Frage: «Was soll wachsen?» zu dem Imperativ «Irgendwas soll wachsen!» Das scheint gegenwärtig das einzige zu sein, was Wirtschaftswissenschaftler und Politiker interessiert. Man sagt, die ostasiatische Industrie wachse. Und womit wächst sie? Was bringt sie hervor?

H. Zaborowski: Quantifizierbare Güter ...

M. Mosebach: Das heißt, sie stellt unendliche Berge von Ramsch her, von Dingen, die schon, wenn sie vom Band rollen, Müll sind. Es kann alles eine Ware sein, wenn man sie nur zu verkaufen versteht. Und das führt zu einem

Aussaugen der Wirklichkeit der Ware selbst. Die Ware existiert eigentlich nur noch auf dem Papier, ist nur noch ein auf Bildschirmen hin und her geschobener Posten. Über ihren Bestand, ihre Brauchbarkeit, ihre Notwendigkeit in unserem Leben braucht schon gar nicht mehr nachgedacht zu werden. Deshalb wächst die Bedeutung der Aufgabe, den Menschen klarzumachen, dass sie etwas brauchen, was sie in Wirklichkeit gar nicht brauchen. Ich bin kein Wirtschaftstheoretiker, aber ich spüre diese Entwirklichung der Ware, und das ist ein Unwirklichwerden der gegenständlichen Welt.

H. Zaborowki: Die Künstler als Unpersonen sind dann immer auch Propheten, die sich selbst zurücknehmen und eine Sicht von Wirklichkeit erinnern, nicht indem sie diese theoretisch entfalten, sondern indem sie diese immer schon vollziehen ...

M. Mosebach: Ja, ich habe in meiner Rede verschiedene Typen von Künstlern zu schildern versucht, die in ihrer Arbeit die eigene Person zu überwinden versuchen: etwa die Künstler, die einst durch die französische Akademie, die *École des Beaux-Arts* gegangen sind, durch dieses klassizistische Kunsttraining, das nicht zum Ziel hatte, dem Einzelnen zu seiner ureigenen Bildersprache zu verhelfen, sondern mit dem Handwerk zugleich eine ganze Ästhetik vorgab, der man sich widerstandslos zu unterwerfen hatte. Dann spreche ich über die Handwerker des *Péguyschen Falls*, die Stühle nach den Regeln der Kunst herstellten, ohne über deren Schönheit nachzudenken; über das Problem der Schönheit von Gebrauchsgegenständen, das Phänomen, dass der schöne Gebrauchsgegenstand eigentlich nur dann entstehen kann, wenn seine Schönheit unwillkürlich ist.

H. Zaborowki: Eine substantielle Schönheit kann also nicht intendiert werden ...

M. Mosebach: Die Designer-Schönheit ist immer mit einer Absicht verbunden, sie will einer Mode, dem Kommerz, einer Weltanschauung genügen oder Markenzeichen werden. Ich erinnere an eine Welt, in der es überhaupt keine hässlichen Gebrauchsgegenstände gab, nämlich vor der industriellen Revolution. Damals sprach man nicht über die Schönheit von Kochtöpfen, während heute die Sphäre der Gebrauchsgegenstände das einzige Reservat ist, in dem die Schönheit sich noch ungeniert aufhalten darf, denn schöne Kunst ist ja verboten. Schönheit in der Kunst steht unter einem sehr, sehr schweren Verdacht. Aber Schönheit eines Trockenrasierers zum Beispiel, das ist etwas, was durchaus diskutiert wird und als ehrenwertes Thema gilt. Wenn Sie in eine indische oder eine afrikanische Hütte eintreten oder wenn sie das liebevoll konservierte Proletarier-Cachot der Bernadette

Soubirous in Lourdes sehen, dann gibt es da Primitivität, Lumpigkeit, Kälte – man braucht die Armut nicht erklären –, aber es gibt nichts Hässliches.

H. Zaborowski: Aber warum haben wir in unserer heutigen Zeit dann so eine Vorliebe für das Hässliche? Wird uns suggeriert, dass das Hässliche doch eigentlich das Schöne sei oder das Gute, oder zeigt das eine Krise der Kultur, die überhaupt keinen Zugang zum Schönen, zum Wahren, zum Guten mehr hat?

M. Mosebach: Ich erkenne einen Hässlichkeitskult in unserer Zeit, den ich verachte. Aber man sollte es sich mit den Begriffen «schön» und «hässlich» nicht zu einfach machen. Schönheit ist wesentlich mit Leben verbunden – auch dem Leben toter Dinge, die von Schönheit beseelt zu Stilleben werden können. Das Bleichwerden klassischer Schönheitsmaßstäbe hat uns neue Schönheiten zu sehen gelehrt, wo man sie früher nicht vermutet hätte. Aber ich möchte nicht ausweichen. Sicher hat die Industrialisierung einen großen Anteil an dem Verschwinden von Schönheit. Es gibt eine Art körperlicher Ursympathie mit den traditionellen Materialien von Holz und Stein, die man zu synthetischen Materialien nie entwickeln kann. Schönheitserleben ist oft auch ein Wiedererkennen, das Evidentwerden einer Harmonie, die zwischen dem Gegenstand und dem eigenen Körper besteht.

H. Zaborowski: Das ist der Grund, weshalb wir natürliche Stoffe gegenüber synthetischen vorziehen ...

M. Mosebach: Weil wir uns in einer geschöpflichen Grundverwandtheit empfinden mit ihnen. Die Vorstellung der Renaissance, der Architekt habe vor allem den menschlichen Körper zu studieren, ist etwas, was jedem unwillkürlich einleuchten müsste. Wir sind unablässig dabei, alles an uns zu messen, alles in ein Verhältnis zum Menschen zu setzen. Die Gegenstände der vorindustriellen Jahrtausende waren von Hand hergestellt, standen von daher schon in einem notwendigen und unmittelbaren Verhältnis zum Körper. Wenn man mit der Hand darüberstreicht, antwortet das Holz; es ist bereit, sich bearbeiten zu lassen. Die synthetischen Materialien und Herstellungsweisen machen die Erzeugung von Dingen möglich, die nicht mehr ohne weiteres in Bezug zum Menschenkörper gesetzt werden müssen.

H. Zaborowski: Die Liebe zur Gestalt ...

M. Mosebach: Liebe zur Gestalt, und Misstrauen gegenüber Erfahrungen, die nicht der unmittelbaren sinnlichen Möglichkeit des Menschen entsprechen. Wir sind inzwischen von vielen Vollzügen umgeben, die wir nicht

mehr sinnlich erfahren, bei denen wir kaum verstehen, was vor sich geht, und die wir schon gar nicht mehr mit dem ganzen Körper mitvollziehen können. Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit können wir uns für die Wahrnehmung unserer Welt nicht mehr auf unsere Sinne stützen. Es ist auch vollkommen unklar, wie wir uns in dieser Lage zurechtfinden werden. Das ist eine sehr ernste Situation, die zunächst einmal irreversibel ist.

H. Zaborowki: Dies führt in gewisser Weise auch zum Beginn unseres Gespräches zurück, nämlich zu der Charakterisierung des Künstlers als einer Unperson, die vor der Wirklichkeit zurücktritt und in dieser Weise eigentlich an die Wirklichkeit erinnert und neu zur Realität, zur Wirklichkeit, zu den «Sachen selbst» erzieht und vielleicht ermahnt. Eine Stimme der Erinnerung...

M. Mosebach: Ich glaube, in diesem dichten Nebel ist der Erzähler am besten beraten, wenn er sich gleichsam willenlos als Korken auf den Strömen der Zeit treiben lässt, wenn er darauf verzichtet, seinem Erzählen eine Richtung vorzugeben und ihm ein Ziel zu setzen. Unsere Subjektivität begleitet uns ohnehin gnadenlos; um die müssen wir uns keine Sorgen machen. Eine spätere Generation mag unsere Reise dann deuten und beim Sichten des von uns aufgesammelten Stoffs ein Bild davon gewinnen, mit welchen Gewinnen und Verlusten sie aus der großen historischen Transformation hervorgegangen ist.

H. Zaborowki: Das klingt nach einer sehr ernsten Aufgabe für die «Unperson» des Schriftstellers. Welche Rolle spielen dann aber Humor und Ironie? Mir ist aufgefallen, dass in vielen, wenn nicht sogar allen Ihren Romanen Humor und Ironie eine nicht ganz unwesentliche Rolle spielen. Der Leser stellt das eigentlich auf der ersten Seite immer schon fest. Ist das ihre Form der Distanzierung, der Stellungnahme?

M. Mosebach: Wer erzählen will, muss sich in einem gewissen Abstand zu seinem Stoff befinden; ein Sinn für Komik, für das Groteske, das Erheiternde schenkt die Möglichkeit, diesen Abstand zu genießen, ihn lustvoll zu erleben – er bewahrt die Distanz vor Kälte und Indifferenz.

H. Zaborowki: Also muss man sich Martin Mosebach trotz der Krise, in der wir leben, als einen glücklichen Menschen vorstellen?

M. Mosebach: Sie wissen ja, dass das reine Glück ein unbewusster Zustand ist, dessen man erst habhaft wird, wenn er vorübergeht. Da ich mich aber, wenn ich augenblicklich darüber nachdenke, nicht als unglücklich empfinde,

werde ich vielleicht aus der Rückschau in Jahrzehnten, sofern sie mir noch vergönnt sind, sagen, dass ich 2008 ein glücklicher Mensch gewesen bin.

H. Zaborowski: Vielen Dank, Herr Mosebach, für dieses Gespräch!

PETER HENRICI · EDLIBACH

DAS CHRISTENTUM GIBT ZU DENKEN

Eines der ersten Werke Karl Barths nach seinen beiden Römerbriefkommentaren sind seine Münsteraner und Bonner Vorlesungen über «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert».¹ Die Hälfte dieser Vorlesungen sind dem 18. Jahrhundert gewidmet, und darin vor allem der Philosophie, mit zwei tiefeschürfenden Kapiteln über Kant und Hegel. Diese erst 1946 veröffentlichten Vorlesungen kamen mir bei der Arbeit an meiner Dissertation in die Hände, und als mir dann verschiedene philosophische Lehrstühle angeboten wurden, waren es nicht zuletzt die Vorlesungen Karl Barths, die mich bewogen haben, für die neuere Philosophiegeschichte zu optieren. Ein theologischer Lehrstuhl kam leider nicht in Frage; doch die neuere Philosophiegeschichte, so überlegte ich, würde mir jedenfalls einen kontinuierlichen Kontakt mit der Theologie erlauben.

Das mag zunächst paradox erscheinen. Die Enzyklika «Fides et ratio» widmet der Philosophie der Neuzeit nur gerade vier Nummern, und dies in eher pessimistischem Tonfall. «Vom späten Mittelalter an verwandelte sich ... die legitime Unterscheidung zwischen den beiden Wissensformen [Theologie und Philosophie] nach und nach in eine unselige Trennung. Infolge des Vorherrschens eines übertriebenen rationalistischen Geistes bei einigen Denkern wurden die Denkpositionen radikaler, bis man tatsächlich bei einer getrennten und gegenüber den Glaubensinhalten absolut autonomen Philosophie anlangte. Zu den Folgen dieser Trennung gehörte unter anderen auch ein wachsender Argwohn gegenüber der Vernunft. Einige begannen, sich zu einem allgemeinen, skeptischen und agnostischen Misstrauen zu bekennen, entweder um dem Glauben mehr Raum vorzubehalten oder aber um jede nur mögliche seiner Beziehungen zur Vernunft in Misskredit zu bringen.

Was das patristische und mittelalterliche Denken als tiefe Einheit, die eine zu den höchsten Formen spekulativen Denkens befähigende Erkenntnis hervorbrachte, ersonnen und verwirklicht hatte, wurde letztendlich von jenen Systemen zerstört, die für eine vom Glauben getrennte und zu ihm alternative Vernunftkenntnis eintraten.

Die auffälligsten Radikalisierungen sind bekannt und vor allem in der Geschichte des Abendlandes deutlich sichtbar. Das moderne philosophische Denken hat sich,

PETER HENRICI SJ, Jg. 1928, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist.

so kann man ohne Übertreibung sagen, zu einem gehörigen Teil in seiner allmählichen Abwendung von der christlichen Offenbarung entwickelt, bis es schließlich zu klaren Gegenpositionen gelangte. Im vorigen Jahrhundert [die Enzyklika stammt aus dem Jahr 1998] hat diese Bewegung ihren Höhepunkt erreicht. Einige Vertreter des Idealismus haben auf verschiedenste Weise versucht, den Glauben und seine Inhalte, ja sogar das Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi, in rational fassbare dialektische Strukturen umzuwandeln.»²

Die Enzyklika zeigt dann auf, wie diese Entwicklung zum Atheismus, zum Positivismus und zu dem in den Augen der Enzyklika offenbar besonders verderblichen «Nihilismus» geführt hat. Sie erwähnt dann auch die anderen, nicht philosophischen Formen von Vernunftkenntnis, die sich in der Neuzeit herausgebildet haben, d.h. vor allem die Naturwissenschaften, sowie die schon von der Frankfurter Schule bekämpfte «instrumentelle Vernunft». Schließlich billigt sie der Neuzeit dennoch «mitunter wertvolle Denkansätze» zu; sie tadelt jedoch zu Recht die «schwache Vernunft» und einen Glauben, der «Empfindung und Erfahrung betont»³ – eine namenlose Absage an Schleiermacher und an seine Folgen auch im katholischen Lager.

Diese recht pessimistische Sicht des neuzeitlichen Denkens bedarf wohl einiger Ergänzung. Die getadelte Trennung von Glaube und Vernunft kann sich zwar auf die «doppelte Wahrheit» der Averroisten und auf eine (vielleicht nicht so radikal gemeinte) Erklärung von Descartes berufen⁴; doch kann sie wohl kaum als das Kennzeichen neuzeitlichen Denkens angesprochen werden. Wie wäre es sonst zu dem am Ende des zitierten Textes erwähnten Versuch gekommen, «den Glauben und seine Inhalte, ja sogar das Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi, in rational fassbare dialektische Strukturen umzuwandeln»? Die Anspielung auf Hegel ist unüberhörbar.

I

Doch beginnen wir mit dem Anfang. Das moderne Denken beginnt «im späten Mittelalter» mit der «via moderna», dem sogenannten Nominalismus. Dies ist nun paradoxerweise die vielleicht erste Philosophie, die ganz auf dem Boden des Christentums gewachsen ist und die auch nur auf diesem Boden erwachsen konnte. Die patristische und die früh- und hochscholastische Philosophie hatte tatsächlich nur das griechisch-heidnische Denken so gut wie möglich den Bedürfnissen des christlichen Glaubens anzupassen gesucht – woraus, das sei nicht geleugnet, bewundernswerte philosophische Synthesen entstanden sind.

Mit der «via moderna» dagegen steht es anders. Sie geht, oft unausgesprochen, aber deutlich erkennbar, stets vom Schöpfergott aus, der mit seinem liebenden und allmächtigen Schöpferwillen nicht eine allgemeine Weltordnung hervorbringt, sondern jedes einzelne Geschöpf erschafft, erhält und umsorgt. Dieses aus dem christlichen Glauben stammende Gottesbild hat die Vernunft vor eine doppelte Problematik gestellt, an der sich die kommenden Philosophengenerationen abarbeiten mussten. Wenn der Schöpfergott durch seinen freien Willen, seine Allmacht und seine Liebe zu kennzeichnen ist, dann stellt sich bald einmal die Frage, ob er die Welt nicht auch anders hätte erschaffen können – theologisch gesprochen,

die Frage nach dem Verhältnis von «voluntas Dei absoluta» und «ordinata». An Stelle des antiken, unhinterfragbaren «Kosmos» taucht jetzt am Horizont des Denkens die Frage nach verschiedenen möglichen Welten oder zumindest nach verschiedenen Weltbildern auf, eine Frage, die die kopernikanische Wende Galileis allererst möglich gemacht hat. Die gleiche Frage steht auch im Hintergrund des kartesischen Zweifels und seiner Auflösung, und mit ihrer Hilfe konnte schließlich der Jesuit Roger Boscovich in der Mitte des 18. Jahrhunderts die Weltsicht Galileis vor versammelten römischen Kardinälen wenigstens plausibel machen.⁵

Doch nicht diese Linie der Wirkungsgeschichte der «via moderna» möchte ich hier verfolgen – wir werden ihr bei Leibniz wieder begegnen – sondern die andere, die bis heute fortwirkt. Wenn Gott als liebender Schöpfergott (die «via moderna» denkt in franziskanischer Tradition) jedes einzelne Geschöpf für sich erschafft und sich um es kümmert: Wie kann er dann als allmächtiger Schöpfer all das Übel zulassen, das diesen Geschöpfen in ihrer Geschichte zustößt? Das Theodizeeproblem tritt hier erstmals in seiner ganzen Schärfe auf, und es ergibt sich aus spezifisch christlichen Voraussetzungen. Wenn das Christentum in der Neuzeit «zu denken gegeben» hat (eine Formulierung, die ich Paul Ricoeur entlehne⁶), dann vor allem durch die Theodizeefrage. In meiner Vorlesung habe ich diese Wirkungsgeschichte der «via moderna» bei den deutschen Philosophen Leibniz, Kant und Hegel nachzuzeichnen versucht, wobei manch andere Erwähnenswerte leider übergangen werden mussten. In dieser Schlussvorlesung möchte ich nun das Gesagte nochmals kurz zusammenfassen und daran einige kritische und weiterführende Überlegungen anschließen.

II.

a) Das Wort «Theodizee» ist von Gottfried Wilhelm Leibniz in die philosophische Fachsprache eingeführt worden, und dies wohl im Anklang an den Römerbrief 3,5: «Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit nur noch besser ins Licht stellt, was sollen wir dann sagen? Ist Gott – ich frage menschlich – nicht ungerecht, wenn er seinen Zorn walten lässt?» Leibniz hat das Wort «Theodizee» als Titel über sein Hauptwerk gesetzt, das nicht nur und nicht vor allem unter Philosophen eine weite Verbreitung gefunden hat. Leibniz wollte Gottes Gerechtigkeit angesichts des moralischen und physischen Übels in der Welt philosophisch und theologisch rechtfertigen – wobei sich bei Leibniz, der über ebenso gute theologiegeschichtliche wie philosophische Kenntnisse verfügte, oft kaum unterscheiden lässt, ob er nun philosophisch oder theologisch argumentiert. Die beiden Grundpfeiler seiner Argumentation stützen sich jedenfalls auf den christlichen Glauben: Gott, der als Schöpfer in seiner Allwissenheit alle möglichen Welten vor sich sieht, beschließt in seiner Güte, nur die bestmögliche aller Weltkombinationen zu verwirklichen. Das ist der viel verschrieene und vielfach missverstandene «Optimismus» des Leibniz. Die beste aller möglichen Welten wird nämlich von Leibniz wiederum spezifisch christlich definiert: Es ist jene Welt, in der Gott Mensch wird und mit Christi Tod und Auferstehung die Menschheit erlöst. Sie ist jedenfalls besser als jede andere Welt ohne den Sündenfall Adams und dessen Folgen.⁷ Wie weit Leibniz seine bekannteste Lehre, die Monadologie, mit einem Seitenblick auf diese schon früh ent-

worfene Lösung der Theodizeefrage ausgearbeitet hat, wäre noch im einzelnen zu klären. Jedenfalls läuft die Monadologie in ihren späteren Darstellungen auf eine Harmonie zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnade hinaus.⁸ In seinen letzten Lebensjahren musste Leibniz jedoch zusehen, wie seine «*Convenance de la raison et de la foi*» an einer katholischen Glaubenslehre zu scheitern drohte. Weil Leibniz seine Monaden als rein immaterielle Kraftzentren auffasste, waren für ihn die Ausdehnung, der Raum und die Körper nur «*phaenomena bene fundata*». Der Jesuit Bartholomée Des Bosses machte nun Leibniz darauf aufmerksam, dass seine immateriellen Monaden mit der katholischen Transsubstantiationslehre und dem darin vorausgesetzten Verständnis einer körperlichen Substanz und der Ausdehnung als deren grundlegendem Akzidens kaum vereinbar seien. Das konnte dem Ökumeniker Leibniz nicht gleichgültig bleiben, und er beeilte sich, seine Monadenlehre durch die Hypothese eines «*vinculum substantiale*» zu ergänzen,⁹ das die Existenz von zusammengesetzten Substanzen – das heißt von realen ausgedehnten Körpern – denkbar gemacht hätte. Als Lutheraner musste Leibniz diese Hypothese sich nicht zu eigen machen; sie hätte ihn gezwungen, seine Monadenlehre und damit sein ganzes intellektualistisches Philosophieren neu zu bedenken. Erst zweihundert Jahre später hat Maurice Blondel die «*vinculum*»-Hypothese des Leibniz wieder aufgenommen und davon ausgehend einen nachidealistischen, «eucharistischen» Realismus des materiellen Seins ausgearbeitet.¹⁰ Eines aber dürfte deutlich geworden sein: Das Christentum hat Leibniz zu denken gegeben.

b) Auch Immanuel Kant hat sich am Problem der Theodizee abgearbeitet und im Zusammenhang damit am Problem der Zweckgerichtetheit der Natur. In einer kleinen Schrift von 1791 «Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee» kommt Kant zum Schluss, das Problem sei theoretisch unlösbar. Die einzig richtige Antwort sei jene des «redlichen Mannes» Hiob, der angesichts der Theodizeefrage vor Gott verstummt und von Gott dafür gelobt wird, während Gott die Theodizeeversuche der Freunde Hiobs tadelt, «weil sie nicht so gut... von Gott geredet hätten als sein Knecht Hiob».¹¹ Es liegt nahe, Kants sogenannten Agnostizismus zusammen mit den Postulaten der praktischen Vernunft an diese seine Einsicht anzuknüpfen. Schon früh hatte er Voltaires voreiligen Schluss gegen die göttliche Vorsehung angesichts des Erdbebens von Lissabon abgelehnt. Erdbeben seien eine Naturerscheinung und die Katastrophe habe sich erst daraus ergeben, dass man an einer als erdbebengefährdet bekannten Stelle eine Weltstadt erbaut habe.¹² In ähnlicher Weise muss die transzendente Dialektik Kants als Abrechnung mit dem allzu leichtfertigen Umgang der Wolffianer mit der Physikotheologie gelesen werden, und damit indirekt auch als eine Absage an Leibniz, der allzu genau wusste, wie Gott zu sein und zu handeln habe. Kants Selbstaussage in der Vorrede zur zweiten Auflage der «Kritik der reinen Vernunft» ist also ernst zu nehmen: «Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen und der Dogmatismus der Metaphysik, das ist das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.»¹³ Diese vorweggenommene Erwähnung der Moralität zeigt an, wo Kant sich in seinem Denken vom Christentum inspirieren ließ. Schon die radikale Rückführung des sittlich Guten auf den

freien Willen (auf die «gute Absicht», würden wir sagen) weist auf eine christliche Abkunft hin,¹⁴ nicht weniger als die symmetrische Ablehnung der Einseitigkeiten sowohl der stoischen wie der epikureischen Ethik.¹⁵ An ihrer Stelle erklärt Kant das «höchste Gut» zum Zielpunkt seiner praktischen Philosophie.¹⁶ Die christliche Inspiration dieser Lehre ist offenkundig. Sowohl die Vorstellung von Gott als moralischem Gesetzgeber wie der Rekurs auf Verstand und Willen des mit diesem Gesetzgeber identischen Welterschöpfers sind christlichen Ursprungs.

Das aber heißt, dass Kants dritte philosophische Grundfrage: «Was darf ich hoffen?»,¹⁷ die nur von der Religion beantwortet werden kann, nicht leichtfertig zu den ersten beiden hinzugefügt worden ist, und sie darf folglich in einer Darstellung Kants auch nicht, wie es meist geschieht, mit Schweigen übergangen werden. Kants späte Religionsschrift «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» ist kein bloßes Parergon, und sie kann schon gar nicht als Gefälligkeitsschrift betrachtet werden. Gerade hier legt das Christentum Kant, wie schon Leibniz, einen Stolperstein in den spekulativen Weg. Die Lehre vom «radikalen Bösen» in der menschlichen Natur macht Kants grundlegend optimistische praktische Philosophie zwar nicht unmöglich; sie erschwert jedoch den geraden Weg der Vernunft zum moralisch Guten ganz wesentlich. Es ist Kant hoch anzurechnen, dass er dieser spezifisch christlichen, ja noch spezifischer lutheranischen Einsicht in die grundlegende Sündhaftigkeit des Menschen nicht aus dem Weg gegangen ist. Vor Kant ist sie in der Philosophie kaum behandelt worden und selbst die Theologen hatten sie im Sinn der Aufklärung weitgehend der Vergessenheit anheimgegeben. Kants christlicher Wagemut trug ihm denn auch den Vorwurf ein, er habe «seinen Philosophenmantel mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert».¹⁸ Kant aber stellte sich der Herausforderung, seine Moralphilosophie am Leitfaden der Bibel christlich zu unterbauen, und so entfaltete er seine Lehre von der Überwindung des Bösen durch die Idee und die Vorstellung der Realität eines «göttlichen Menschen» und durch eine «Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben».¹⁹ Die so Vereinigten bilden dann die «unsichtbare Kirche», wiederum lutherischen Andenkens.

c) Wie Kant diese Philosophie der christlichen Religion des näheren ausgeführt hat, mag in den Augen eines christlichen Kritikers ungenügend erscheinen. Tatsache ist, dass Kants Religionsschrift zum Kristallisationspunkt für das Denken des dritten und letzten Philosophen geworden ist, den ich in meiner Vorlesung behandelt habe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Der junge Hegel hat Kants Religionsschrift gleich nach ihrem Erscheinen gelesen, aber auch bald ihr Ungenügen erkannt, sowohl in exegetischer wie in volkspädagogischer Hinsicht. Er machte sich deshalb an die Ausarbeitung einer eigenen, neuen Philosophie. Neben und zwischen Kant und Hegel wäre natürlich noch eine Reihe anderer deutscher Denker zu erwähnen gewesen: Lessing, Herder, Hamann, der junge Fichte und der junge Schelling, die beiden letzten, gleich wie Hegel, ihrer Ausbildung nach Theologen. Ich habe mich auf Hegel beschränkt, weil seine Philosophie, wie kaum eine andre, auf christlichem Gedankengut beruht und ohne diese christliche Grundlage überhaupt nicht verstanden werden kann. An Hegel lässt sich ablesen, was geschieht, wenn ein Denker das Christentum in all seinen Dimensionen philosophisch umzusetzen und denkend

zu «begreifen» versucht – Hegel als Ansporn und als Warnung für jeden christlichen Philosophen.

Aus seiner Auseinandersetzung mit Kants Religionsschrift gewann der junge Hegel zunächst zwei Einsichten. Einerseits erkannte Hegel das Ungenügen einer reinen Vernunftreligion, wie Kant sie vorschlug, für seine eigenen volkspädagogischen Absichten. Denn «wenn davon die Rede ist, wie man auf Menschen zu wirken hat, so muss man sie nehmen, wie sie sind».²⁰ Deshalb muss es in einer Volksreligion manche «positive», nicht aus der Vernunft ableitbare Elemente geben, wie z.B. Gesetze, die von einer Autorität erlassen werden, historische Berichte, auch von Wundern, oder «Gebräuche, die man mitzumachen hat, und durch die fromme Gefühle geweckt werden sollen»,²¹ usf. Nach einem misslungen Versuch, ein Leben Jesu in kantischer Manier zu schreiben, kam Hegel als zweites zur Einsicht, dass die Aussagen der Evangelien wörtlich ernst zu nehmen waren, auch die *σκληροὶ λόγοι*, die «harten Worte»,²² die sich zunächst einem vernunftgemäßen Verständnis zu entziehen scheinen.

Hier zeigt sich Hegels christlich-schwäbischer Realitätssinn. Dieser wird noch deutlicher in den umfassenderen Problemen, mit denen Hegel sein Leben lang ringen wird. Es handelt sich um drei Geschehnisse der Welt- und Religionsgeschichte, die schwer zu begreifen und kaum vernünftig zu erklären sind: Der Untergang der idealen demokratischen Stadtstaaten des klassischen Altertums zusammen mit ihrer einheimischen und auf sie abgestimmten Götterwelt, sowie deren Ablösung durch das fremde und entfremdende Christentum, das überdies eine fortschreitende Entgöttlichung der Natur mit sich brachte.²³ Als zweites das Aufkommen einer von Familie und Staat unterschiedenen «bürgerlicher Gesellschaft» und ihrer von privaten Wirtschaftsinteressen beherrschten «Vernunftlosigkeit». Schließlich als drittes das Misslingen der auf «Vernunft und Freiheit» abzielenden Französischen Revolution in der Schreckensherrschaft Robbespierrés. Hegels ganzes denkerisches Bemühen, so kann man ohne Übertreibung sagen, zielt auf das Begreifen dieser drei «unbegreiflichen» geschichtlichen Entwicklungen ab – ein Bemühen um Theodizee von welthistorischem Ausmaß.

So wird die Geschichte zum ersten und wichtigsten Gegenstand der Philosophie, während bisher, bis hin zu Kant, die Erklärung der Natur im Vordergrund gestanden hatte. «Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst», erklärt Hegel in der Vorrede zur «Rechtsphilosophie».²⁴ Auch diese Wendung zur Geschichte, die bei den nachfolgenden Philosophen Schule machen wird, ist zweifellos christlichen Ursprungs, nicht nur, weil es Hegel in erster Linie darum ging, die Geschichte des Christentums und der christlichen Gesellschaft zu verstehen. Aus seiner Tübinger Studienzeit konnte Hegel auch ein besonderes Interesse und Gespür für die Heilsgeschichte mitnehmen; denn gerade die Tübinger Theologen hatten die Heilsgeschichte zu einem bevorzugten theologischen Topos gemacht.

Zurück zum philosophischen Begreifen der Geschichte. Den Schlüssel dazu bildet das Wort vom «Tod Gottes», d.h. der Verknüpfung von Tod und Auferstehung, abgelesen am Tod Jesu Christi und an seiner Auferstehung im Geist der Gemeinde. Dieses geschichtliche Geschehen formalisiert Hegel dialektisch und projiziert es, mit Verweis auf die Zwei-Naturen-Lehre,²⁵ trinitätstheologisch zurück in ein notwendiges «Sterben» Gottes selbst. Gott ist (oder wird!) nur dreifaltig durch

seine Negation im Endlichen, in der Welterschaffung, im Sündenfall, in der Menschwerdung, um schließlich im «spekulativen Charfreitag» «in seinem ganzen Ernst und aus seinem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit seiner Gestalt auferstehen» zu können und zu müssen.²⁶ Im Licht dieser zu einem Lebensgesetz Gottes gemachten Dialektik von Tod und Auferstehung kann Hegel dann die verschiedenen, auf ersten Blick unverständlichen Geschehnisse der Geschichte denkerisch begreifbar machen, ja geradezu ihre Notwendigkeit aufzeigen – eine «enorme Stauologie», eine «*philosophia crucis*» wie Xavier Tilliette Hegels ganze Philosophie kennzeichnet.²⁷

Hier hat das Christentum in einem bisher kaum erreichten Ausmaß «zu denken gegeben». Allerdings um einen großen Preis. Was zu denken gibt, ist, näher besehen, gar nicht das Christentum selbst, sondern ein gedachtes Christentum, eine Theologie lutherischer Einfärbung. Deshalb tritt bei Hegel an die Stelle der früheren Metaphysik eine «Logik», welche «die Darstellung Gottes» sein soll, «wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes ist».²⁸ Damit, so scheint es, sind wir nachchristlich wieder zur aristotelischen *νόησις νοησέως* zurückgekehrt, die Hegel als Schlusswort seiner «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» ausdrücklich und ausführlich zitiert.²⁹

Nun darf man aber nicht übersehen, dass Hegels Logik und Dialektik ganz anderer Art ist als jene des Aristoteles oder auch als die Dialektik des jungen Fichte. Der «Logik» Hegels geht eine «Phänomenologie des Geistes» voraus, die «Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins».³⁰ Die «Logik» (und damit das Bild Gottes «vor der Erschaffung der Welt») ist somit eine Rückprojektion, eine nachträgliche denkerische Rechtfertigung der erfahrenen wirklichen Bildungsgeschichte des europäischen Geistes. Aus dieser wirklich erfahrenen Geschichte wird dann «der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen»³¹ in Gott selbst zurückverlegt. Theologisch gesprochen: Hegels «Phänomenologie» ist sozusagen seine Fundamentalthologie. Sie läuft darauf hinaus, dass nicht der vergangene und gestorbene historische Jesus, sondern der im «Geist», in der «Erinnerung» der Gemeinde «Auferstandene» den Inhalt der christlichen Religion, lies: der christlichen Theologie, bildet, und diese «erinnerte» Christologie lässt sich dann relativ leicht in eine «Logik» und in philosophische Begrifflichkeit überführen.

Das ist, theologisch gesehen, vom Ansatz her nicht ganz unrichtig. Auch die orthodoxeste christliche Theologie muss vom «erinnerten Christus» ausgehen, von dem, was die «Memoiren der Apostel» (wie der Philosoph Justin die Evangelien nennt) von Jesus festgehalten haben, und vorher noch von der «erinnerten» Heilsgeschichte im Alten Testament, um von da aus (und nur von da aus) die Dreipersonlichkeit Gottes zu erschließen. Die «immanente Trinität» beruht deshalb erkenntnismäßig für uns Menschen auf der «ökonomischen Trinität» – nicht viel anders als Hegel das sieht. Doch für Hegel wird Gott seinsmäßig erst durch den möglichen Weltprozess dreifaltig – wenn es denn für Hegel so etwas wie «seinsmäßig» überhaupt gibt. «Es ist von dem Absoluten zu sagen, das es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist», hat Hegel schon in der Vorrede zur «Phänomenologie» proklamiert.³² Die Frage, die an ihn zu richten ist, lautet deshalb, ob dieser sein logisch begriffener Gott wirklich dreipersonlich oder nur dreifaltig ist, d.h. ob in der hegelianisch «begriffenen» Heilsgeschichte (und von

da aus in seiner Theo-Logik) drei göttliche Personen sichtbar werden oder nur drei sich ablösende Phasen des einen notwendigen göttlichen Entwicklungsprozesses.

III.

Mit Hegel sind wir so an das Ende einer philosophiegeschichtlichen Epoche gelangt, die ich anhand der drei Denker Leibniz, Kant und Hegel nachzuzeichnen versucht habe. Leibniz wollte das von der «via moderna» dringlich gemachte Theodizeeproblem dadurch lösen, dass er das Bild eines optimal vernünftig handelnden Gottes gezeichnet hat, eines Gottes, der als perfekter Mathematiker (wir würden heute sagen als Supercomputer) die jeweils beste Weltkombination errechnet. «Dum Deus calculat, fit mundus.»³³ Kant hat die erkenntnismäßige Unmöglichkeit dieser leibnizschen Lösung des Theodizeeproblems aufgezeigt und auf die Undurchschaubarkeit Gottes hingewiesen, aber auch darauf, dass wir aus praktischen Gründen nicht umhin können, eine von Gott begründete vernünftige Weltordnung zu postulieren. Hegel wiederum widerlegt Kants Agnostizismus, indem er auf die Geschichte als Offenbarung Gottes hinweist und in der «begriffenen Geschichte» einen durchwegs «offenbaren» und «begreifbaren» Gott findet. Im Hintergrund eines jeden dieser drei aus dem Christentum stammenden Denkversuchen aber steht ein anderes christliches Problem, das nur Kant als solches ausdrücklich gemacht hat: das Problem des Bösen im menschlichen Tun und folglich auch in der Geschichte, das Problem der Sünde. Das führt zu einer für alles Philosophieren entscheidenden Frage: Können in einer von der menschlichen Sündhaftigkeit gezeichneten Denklandschaft Denkversuche wie jene von Leibniz und Hegel überhaupt Wahrheit beanspruchen?

Dass Hegels philosophische «Aufhebung des Christentums» (wie Karl Löwith treffend formuliert hat³⁴) radikal zweideutig ist, hat ihre Wirkungsgeschichte gezeigt. Gleich nach dem Tod ihres Meisters haben sich die Hegelschüler in eine «Hegelsche Rechte» und eine «Hegelsche Linke» aufgespalten. Die einen sahen in Hegel den Erneuerer und Erretter der christlichen Theologie, der sie in ein zeitgemäßes Denkgewand gekleidet hat, mit dessen Hilfe sich die ganze Welt- und Religionsgeschichte christlich verstehen lässt. Näher liegt jedoch die Lesart der «Linken», die in Hegel den endgültigen Überwinder des Christentums sahen, der an die Stelle des christlichen Glaubens eine letztlich atheistische Philosophie gesetzt hat, die es erlaubt, jede christliche Erklärung von Geschichte und Zeitgeschichte als ideologisch verfärbt zu entlarven. Wie Hegel selbst dieses Dilemma gelöst hätte, ist schwer zu sagen. Ich neige dazu, dass er sich gutgläubig wohl eher der «Rechten» zugezählt hätte und in seiner Philosophie eine geschichtlich notwendige Fortschreibung des Luthertums sah.

IV.

Versuchen wir zum Schluss die gemachten Überlegungen «proprio Marte» (wie Kierkegaard sagen würde³⁵) weiterzuführen. Hinter Hegel kann man als Philosoph anständigerweise ebensowenig zurückgehen wie hinter Kant oder Descartes. Wenn wir jedoch genauer nachfragen, wie und warum das Christentum unseren drei

Denkern «zu denken gegeben» hat, dann muss die Antwort lauten, dass jeweils ein oder mehrere zunächst widervernünftig scheinende christliche Fakten den denkerischen Anstoß gegeben haben. Bei Leibniz war es neben und nach dem schon erwähnten Faktum des Bösen und des Übels in der Welt das (zwar nur von den Katholiken geglaubte) Faktum der eucharistischen Transsubstantiation. Bei Kant war es wiederum das Faktum des radikalen Bösen in der menschlichen Natur, und bei Hegel schließlich das widersinnig scheinende Fortschreiten der Welt- und Heilsgeschichte mit der Menschwerdung Gottes und der Erlösung durch Tod und Auferstehung Jesu in ihrem Zentrum. Diese christlichen Fakten haben als Stolpersteine, «scandala», für die Vernunft, unsere drei Denker zu neuem Nachdenken angeregt und sie zum Aufsuchen neuer philosophischer Lösungen angespornt. Von einer «Trennung von Vernunft und Glauben» kann deshalb hier so wenig die Rede sein, dass vielmehr festzuhalten ist, dass auch in der Neuzeit wie im Mittelalter (wenn auch auf andere Weise als im Mittelalter) der christliche Glaube der Vernunft zu denken gegeben hat.

Hier setzt jedoch das Paradox ein; denn dieses vom christlich Faktischen angestoßene Denken hat schließlich, am deutlichsten bei Hegel, zur Aufhebung der Faktizität dieser christlichen Fakten und zu ihrer Umwandlung in notwendige Vernunftwahrheiten geführt. Hegel sucht, gut altgriechisch, nach dem Notwendigen; doch er sucht es nicht mehr primär (als Meta-Physik) in der Natur, sondern im Gang der Geschichte. Dass er damit die Geschichte in ihrer freien Geschichtlichkeit aufgehoben und in einen notwendigen Prozess umgedacht hat, scheint ihm selbst nicht aufgefallen zu sein oder es hat ihn jedenfalls nicht gestört.

Einer der ersten, der dieses Widersinnige der hegelsche Philosophie erkannt und getadelt hat, war Hegels Jugendfreund Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Er kritisiert vor allem Hegels Gottesverständnis. Hegels Denken habe seinen «bösen Punkt» darin, dass er keine freie Welterschöpfung kennt, sondern meint, dass Gott die Welt in sozusagen notwendiger Freiheit «aus sich entlässt». ³⁶

«Denn der absolute Geist [der Gott Hegels] macht sich selbst zur Welt, er leidet in der Natur, er gibt sich einem Process hin, von dem er nicht mehr loskommen kann, gegen den er keine Freiheit hat, in den er gleichsam unrettbar verwickelt ist... von nun an ist er im Process oder selbst Process; er ist allerdings nicht der Gott, der nichts zu tun hat [der «Deus otiosus», bzw. der Gott des Aristoteles]..., er ist vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Tuns, der absoluten Unruhe, die nie Sabbath findet, er ist der Gott der immer nur thut, was er immer getan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten.» ³⁷

Schließlich zeigt der alte Schelling am Ende seiner «negativen Philosophie», die in etwa Hegels dialektisches Denken nachzeichnet, auf, wie das denkende Ich mit Schrecken erkennt, dass es in seinem Denken gerade das verloren hat, was es denken wollte. Daher wendet es sich auf sich selbst zurück und erinnert sich an das unvordenkliche reine Dass seiner Existenz, an seine reine Faktizität. In einer «Exstase» – die ein Vorbild für Heideggers «Kehre» abgegeben hat – negiert deshalb die Vernunft sich selbst, um in einer «positiven Philosophie» auf den sich selbst offenbarenden Gott zu hören. Dieser Gott ist mehr als das denkbare «Seyn»; er ist der unvordenkliche «Herr des des Seyns», ³⁸ das «absolute Prius», «das allem Denken zuvorkommt».

Mit dieser, wie manche Philosophiehistoriker meinen, höchsten spekulativen Leistung des Deutschen Idealismus, der «ekstatischen» Selbstaufgabe der Vernunft, hat der alte Schelling zu einer Wahrheit zurückgefunden, die für frühere Generationen selbstverständlich war. «Si comprehendis, non est Deus», sagt schon Augustinus³⁹, und Anselm formuliert noch schärfer: «consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse».⁴⁰ Sein «quo maius cogitari nequit» meint eigentlich, wie Anselm selbst übersetzt, «maius quam cogitari possit»;⁴¹ denn nur mit dieser Formel ist sein Gottesbeweis schlüssig. Wenn dann die thomistischen «*Quinque viae*» jeweils darauf hinauslaufen: «et hoc omnes dicunt Deum», dann bezeugt eben dieser Gedankensprung, dass die Denkbewegung zwar an das «Gott» Genannte heranführt; es jedoch nicht zu fassen vermag. Später wäre an das cusanische «*Non aliud*» zu erinnern, und in unseren Tagen an Denker wie den schon genannten Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas und Jean-Luc Marion – all dies «*viae eminentiae*», die weit über eine bloße «*theologia negativa*» hinausführen.

In anderer, uns leichter zugänglicher Weise hat der Anti-Hegelianer par excellence, Sören Kierkegaard, die gleiche Kritik an Hegel geübt. «Er kam die dialektische Leiter des Zweifels hinauf, kann aber nicht wieder hinunter» schreibt Kierkegaard im Blick auf Hegel in einer ersten, unvollendet gebliebenen Climacus-Schrift.⁴² Statt mit dialektischen Aufstiegsversuchen befasst sich Kierkegaard deshalb mit dem Abstieg Gottes in die Geschichte, dem «absoluten Paradox» des Da-Seins des (unbegreiflichen) Ewigen in der Zeit, dem «Incognito» Gottes in der Antiklimax des Abstiegs Jesu Christi. Damit scheint Kierkegaard gegen Hegel die Faktizität der Geschichte festhalten zu wollen – denken wir nur an sein Ringen mit dem «Problem Lessings». Doch in den «Philosophische Brocken» vernichtet Kierkegaard (ein ebenso gewiefter Dialektiker wie Hegel) die 1843 Jahre Geschichte zwischen dem Jünger erster Hand und dem Jünger zweiter Hand zugunsten einer völlig ungeschichtlichen Unmittelbarkeit des Glaubens. Im Glauben, so Kierkegaard, sind die Zeitgenossen und die Nachgeborenen der Gottheit des historischen Jesus gleich fern und gleich nah. Nicht um das Geschichtlich-Faktische geht es Kierkegaard, sondern um den Glauben. Seine Vernichtung der 1843 Jahre Geschichte hängt wohl auch mit seinem Missverhältnis zur geschichtlichen dänischen Kirche zusammen, mit der Kierkegaard in eskalierendem Konflikt lebte.

Bedenkenswert und weiterführend scheint mir die Beobachtung zu sein, dass sowohl Schelling (in seinen «Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit») wie Kierkegaard (in seinem «Begriff der Angst» und später in seiner «*Krankheit zum Tode*») in ihrem anti-hegelianischen Denken von dem un-denkbaren und unvermeidlichen Faktum des menschlichen Sündigenkönnens ausgehen – einem, wie schon gesagt, bis zu Kant vernachlässigten und von Hegel in eine dialektische Notwendigkeit umgewandelten philosophischen Grundproblem. An ihm wird endgültig deutlich, was philosophisch festzuhalten ist, um das Abgleiten in einen Hegelschen Panlogismus zu vermeiden: das unaufhebbar rein Faktische.

So zeichnen sich nach und nach drei Felder ab, auf denen sich ein genuin philosophisches und zugleich christliches Denken mit unseren drei vom Christentum herkommenden Denkern auseinandersetzen muss.

a) Ein erstes Feld wäre die bereits erwähnte geschichtlich-faktische, und doch ebenso unvermeidliche wie unaufhebbare Sündhaftigkeit des Menschen. Wie Schelling und Kierkegaard gezeigt haben, ergibt sich hier für jeden philosophisch denkenden Christen die Aufgabe, das Faktum der Sünde ernst zu nehmen, wie es Paul Ricoeur in seinen ersten Werken⁴³ in vorbildlicher Weise getan hat.

b) Verborgener als die Sündhaftigkeit steht im Hintergrund aller drei von uns betrachteten Philosophien das wiederum historische Faktum der Kirche. Bei Leibniz hat das intensive Bemühen um eine Union der Kirchen ganz offensichtlich auch sein philosophisches Denken beeinflusst – und umgekehrt. Kants Religionsphilosophie lief auf den Begriff der «unsichtbaren Kirche» hinaus, und für Hegel ist die «Gemeinde», die aus dem «Geist» des Auferstandenen lebt und sich schließlich lutheranisch in den nachrevolutionären Staat auflösen soll, der eigentliche «Heimatort» (wenn man so sagen darf) des «Absoluten Geistes». Wenn sich die Idee einer philosophischen Christologie, nicht zuletzt dank den Bemühungen von Xavier Tilliette⁴⁴ langsam durchsetzt,⁴⁵ dann lässt sich das gleiche von einer fast ebenso dringend benötigten philosophischen Ekklesiologie⁴⁶ leider noch nicht sagen.

c) Da bietet sich als dritter Weg eine Abkürzung an. Hegels Denken stolpert nämlich genau dort, wo schon Leibniz gestolpert ist: an der katholischen Transsubstantiationslehre. In einem späten, oft zitierten Zusatz zum § 552 der «Enzyklopädie», muss Hegel, um sein Christentum in den Staat zu integrieren zu können, zuerst das katholische Eucharistieverständnis ausräumen, «wo in der Hostie Gott als äußerliches Ding der religiösen Anbetung präsentiert wird (»wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie, als solche, erst und nur allein im Genusse, d.i. in der Vernichtung derselben... konsekriert und zum gegenwärtigen Gotte erhoben wird«).⁴⁷ Aus dieser eucharistischen «Äußerlichkeit» erfließen im Katholizismus (wie Hegel richtig sieht) alle anderen «äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse, namentlich ein Laienstand, der das Wissen der göttlichen Wahrheit wie die Direktion des Willens und Gewissens von außenher, d.i. von einem anderen Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür einer äusseren Konsekration bedarf»,⁴⁸ ferner das mündliche Gebet, die Anrufung der Heiligen und die Reliquienverehrung, die «Werkgerechtigkeit» und last but not least die drei evangelischen Räte, Ehelosigkeit, Armut und religiöser Gehorsam. Erst wenn deren «Heiligkeit» durch Hegels bürgerliche «Sittlichkeit», durch Ehe, Erwerbsleben und Gehorsam gegenüber den Gesetzen des Staates ersetzt werden, meint Hegel, kann das «reformierte» (aber das heisst eigentlich: «säkularisierte») Christentum zur Stütze des nachrevolutionären, vernunftgemäßen Staates werden.

Wir brauchen diese Überlegungen Hegels eigentlich nur «wider den Strich» zu lesen, um daraus eine auf dem Geheimnis der Eucharistie beruhende Synthese der katholischen Religionsübung abzuleiten. Darüber hinaus könnten Hegels Überlegungen in Zusammenschau mit Leibnizens Hypothese des «vinculum substantiale» dazu anregen, ausgehend vom wiederum Faktischen der Eucharistie einen neuartigen philosophischen Realismus des faktisch Existierenden zu entwerfen. Die reale Gegenwart Christi in den Gestalten von Brot und Wein unterstreicht nicht nur den quasi

göttlichen Wert der materiellen Welt (wie Teilhard de Chardin das gesehen hat), worauf eine nachidealistische Ontologie und Metaphysik aufgebaut werden könnte. Die Transsubstantiationslehre untermauert darüber hinaus die faktisch-historische Gegenwart Jesu Christi in der Geschichte, und sie öffnet mit der Lehre von der Kirche als «corpus Christi» den Ausblick auf eine neuartige, weder kollektivistische noch individualistische Sozialphilosophie. Wie schon erwähnt, hat sich vor allem Maurice Blondel in seiner «eucharistischen Synthese» (der Ausdruck stammt wiederum von P. Tillet⁴⁹) das philosophische Potential der katholischen Eucharistielehre zunutze gemacht hat.⁵⁰

d) Aus all diesem kritisch vor allem zu Hegel Gesagten, lässt sich nun, so meine ich, eine Summe ziehen. Während das antik-griechische Denken, ausgehend vom unveränderlichen Kosmos, nach dem Notwendigen, dem Ewigen, dem immer Gleichen gesucht hat, müsste ein vom Christentum inspiriertes Denken das rein Faktische in seiner Kontingenz und in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen ernst nehmen – angefangen von der reinen Faktizität der Weltschöpfung, die einem freien Willensentschluss Gottes entsprungen ist. Nur weil die Welt *de facto* existiert, und nur weil sie in gänzlich kontingenter Weise existiert, können wir überhaupt unsere Gottesbeweise führen, die eben gerade nicht auf einen ewigen Weltgrund hinauslaufen, sondern zu einem Weltschöpfer hinführen. «Et hoc omnes dicunt Deum».

Als zweites wäre das reine Faktum meiner eigenen Existenz zu bedenken, auf das schon Schelling und nach ihm Heidegger und wiederum Blondel hingewiesen haben. Ich finde mich vor im Sein und ebenso unerklärlich und unaufhebbar am Tun, und es ist gerade dieses mein tatsächliches Handeln, das *de facto* ungezählte Probleme löst oder, besser gesagt, je schon gelöst hat, die theoretisch-philosophisch unlösbar scheinen, wie etwa die kantischen Antinomien.

Als Drittes, doch eigentlich als Erstes, weil es der Grund von vielem andern ist, muss es um die reine Faktizität der Geschichte und der geschichtlichen Geschehnisse gehen, und unter ihnen (im doppelten Sinn des deutschen «unter») um die Geschehnisse der Heilsgeschichte. Sie scheinen sich rein zufällig im Geschichtsverlauf zu finden und geben doch allem anderen allererst Stütze und Halt. Es scheint mir entscheidend zu sein für eine christliche Philosophie, dass sie an dieser Faktizität der Geschichte festhält, die sich je und je aus einem dramatischen Zusammen zwischen zwei Freiheiten ergibt, wie das Hans Urs von Balthasar in seinem Hauptwerk, der «Theodramatik», dargestellt hat.⁵¹ Denn nur von diesen geschichtlichen Fakten aus (das hat Hegel richtig gesehen) bekommt alles andere Bestand und Halt und damit auch Sinn und Begreiflichkeit.

Denn wenn wir griechisch erzogen fragen, wo und wie in dieser rein faktischen Welt überhaupt noch ein Sinn zu finden ist, dann müssen wir antworten, dass sich im freien Wollen, und nur in ihm, die Liebe offenbart und offenbaren kann – und damit allerdings auch der Gegensinn, das Verleugnen der Liebe, die Sünde. Eine Philosophie der durchgängigen Faktizität kann und muss eine Philosophie der Liebe (und damit leider auch der Sünde) sein. Dieses scheinbare Paradox einer auf der Spitze des Geschichtlich-Faktischen aufruhenden Seins- und Sinnphilosophie hat uns das II. Vatikanische Konzil mit einer seiner erstaunlichsten und zugleich weit-

reichendsten Aussagen nahegelegt, in einem einzigen Satz, der auf Wunsch einiger Konzilsväter in das schon bereitliegende Schema eingefügt und deshalb (wie wenige andere Sätze) mit einer eigenen Abstimmung sanktioniert worden ist: «Die Kirche bekennt überdies, dass allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit.»⁵²

Jesus Christus, der geschichtlich aufgetretene Gottessohn, als Grund und Stütze der ewigen unveränderlichen Wahrheiten – ein sowohl paulinischer wie neuzeitlicher Gedanke, der einen an antik-mittelalterliches Denken gewohnten Philosophen zunächst erschauern lassen mag, der jedoch in unsicheren Zeitläufen und in einer zum Relativismus neigenden Kultur neue Sicherheit geben kann und ein neues, tieferes Vertrauen auf Gottes Liebe.

ANMERKUNGEN

Der hier vorgelegte Text ist die Abschiedsvorlesung, die am 31. Januar 2008 an der Theologischen Hochschule Chur gehalten wurde.

¹ K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, Zollikon-Zürich 1947.

² Enzyklika *Fides et ratio* von Papst JOHANNES PAUL II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Nr. 45-46.

³ Ebd. 48.

⁴ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*. Première partie (Adam-Tannéry VI, 8)

⁵ Z. DADIC, Bošković and the Question of the Earth's Motion, in: *The Philosophy of Science of Ruder Bošković. Proceedings of the Symposium of the Institute of Philosophy and Theology*, S.J. Zagreb: Jumena, 1987, S. 131-138, hier 138, im Vergleich mit Peter HENRICI, *The Theory of Knowledge of Ruder Bošković in His Time*, ebd., S. 41 und 45.

⁶ P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, Paris 1960, 323: «Le symbole donne à penser».

⁷ G.W. LEIBNIZ, *Causa Dei asserta per iustitiam eius*, nr. 49 (Gerhardt VI, 446).

⁸ G.W. LEIBNIZ, «*Monadologie*», nr. 87-90 (Gerhardt VI, 622).

⁹ G.W. LEIBNIZ – B. DES BOSSES, *Briefwechsel* (Gerhardt II, 433-521, namentlich 438-439). Vgl. V. MATTHIEU, *Leibniz e Des Bosses*, Torino 1960.

¹⁰ M. BLONDEL, *Une énigme historique: Le «vinculum substantiale» d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieure*, Paris 1930.

¹¹ I. KANT, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (Akad. Ausg. VIII), S. 265-266. 15.

¹² I. KANT, *Über die Ursachen der Erderschütterungen* (Akad. Ausg. I), S. 420-421. *Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens am Ende des 1755ten Jahres. Von dem Nutzen der Erdbeben. Schlussbetrachtung* (Akad. Ausg. I), S. 455-461.

¹³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Auflage*. B xxx.

¹⁴ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Erster Abschnitt. Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen (Akad. Ausg. IV), 493.

¹⁵ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*. II. Buch. Dialektik der reinen praktischen Vernunft. A 198-219.

¹⁶ So schon in der *Kritik der reinen Vernunft*, B 832-847: Des Kanons der reinen Vernunft 2. Abschnitt: Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrund des letzten Zwecks der reinen Vernunft.

¹⁷ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 833:

¹⁸ J.W. VON GOETHE in einem Brief an Herder vom 7. Juni 1793, in: *Goethes Briefe*, ed. P. Stein, Bd. IV, Berlin 1903, 23.

¹⁹ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. 3. Stück. Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden (Akad. Ausg. VI), 94.

²⁰ G.F.W. HEGEL, *Studien 1792/93*, Text 16, (Gesammelte Werke I, 1989), 101.

²¹ Ebd. 96.

²² Vgl. Joh 6,60: «... harte Ausdrücke (σκληροὶ λόγοι), welche dadurch nicht milder werden, dass man sie für bildliche erklärt, und ihnen, statt sie mit Geist als Leben zu nehmen, Einheiten der Begriffe unterschiebt» in: H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, 309.

²³ G.F.W. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. VII. Religion. C. Die offenbare Religion (Gesammelte Werke IX, 1980), S. 402, und schon in *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (Gesammelte Werke IV, 1968), 316–317.

²⁴ G.F.W. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Vorrede (Werke 1833, VIII) 19.

²⁵ G.F.W. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Wissenschaften* (Gesammelte Werke IV, 1968), 459. Vgl. dazu auch P. HENRICI, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, in: *Gregorianum* 64 (1983) 539–560.

²⁶ HEGEL, *Glauben und Wissen*, 414.

²⁷ X. TILLIETTE, *Philosophische Christologie. Eine Hinführung*, Freiburg 1998, 120.

²⁸ G.F.W. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Einleitung (Gesammelte Werke XI, 1980), 21.

²⁹ G.F.W. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (¹1830) (Gesammelte Werke XX, 1993), 572; vgl. schon 533: «νόησις νοήσεως».

³⁰ Ursprünglich vorgesehener Untertitel der *Phänomenologie des Geistes* (HEGEL, Gesammelte Werke IX, 1980), 444.

³¹ G.F.W. HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes* (Gesammelte Werke IX, 1980) 18.

³² Ebd. 19.

³³ G.W. LEIBNIZ, *Randbemerkung zu seinem Dialogus*, August 1677 (Gerhardt VII,191): «Dum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus». L. COUTURAT hat das Wort in verkürzter Form auf das Titelblatt von *La Logique de Leibniz*, Paris 1901, gesetzt.

³⁴ K. LÖWITH, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, in: *Einsichten*. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag, Frankfurt 1962, 156–203.

³⁵ S. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken. Ältester Vorwortsentwurf* (Gesammelte Werke, ed. Hirsch) 10. Abt., 166 (Papirer V B 24): «Was ich tue, tue ich auf eigene Gefahr, auf eigenen Befehl und auf eigene Kosten (proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio):»

³⁶ Vgl. F.W.J. SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Münchner Vorlesung (1827) (Werke, ed. Schröter Bd. V), 223–224.

³⁷ Ebd. 229–230.

³⁸ Z.B. F.W.J. SCHELLING, *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* (Werke, Ed. Schröter, Bd. VI) S. 727–748, hier 742.

³⁹ AUGUSTINUS, *Sermo* 117,5; vgl. *Sermo* 52,16.

⁴⁰ ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion*, cap. 64 (Opera omnia, ed. Schmitt, Bd. I) 75.

⁴¹ ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, cap. 15 (Opera omnia, ed. Schmitt, Bd. I) 112.

⁴² S. KIERKEGAARD, *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung. Gehaltreiche Einzelbemerkung* (Werke, ed. Hirsch) 10. Abt., 162 (Papirer IV B 2,5).

⁴³ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*. Tome 1: Le volontaire et l'involontaire. Tome 2: Finitude et culpabilité. 1. L'homme faillible. 2. La symbolique du mal. Paris 1949–1960. Vgl. auch: *Le mal. un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986.

⁴⁴ Vor allem X. TILLIETTE, *Philosophische Christologie*. op. cit.

⁴⁵ So schon A. VARI, *Il Cristo dei filosofi*. Atti del xxx Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari– Gallarate 1975, Brescia 1976.

⁴⁶ Vgl. jedoch X. TILLIETTE, *L'Église des philosophes de Nicolas de Cuse à Gabriel Marcel*, Paris 2006.

⁴⁷ G.F.W. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (³1830), § 552 Zusatz (Gesammelte Werke XX, 1992), 533.

⁴⁸ Ebd. 533–534.

⁴⁹ X. TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel* Paris 2006, 101–116.

⁵⁰ Vgl. M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action» (1893) di Maurice Blondel: la chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Milano 1993.

⁵¹ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels*. Teil 1: Der Mensch in Gott.

II. *Dramatis Personae* (I). B. Unendliche und Endliche Freiheit, Einsiedeln 1976, 170–288.

⁵² CONCILIUM VATICANUM II, *Pastoralkonstitution Gaudium et spes*, Nr. 10.

HELMUT HOPING · FREIBURG

EVOLUTION, INTELLIGENT DESIGN UND DIE IDEE DER SCHÖPFUNG

1. Die Emergenz des Geistes und die Evolution des Lebens

Die durch die Neurowissenschaften neu angestoßene Leib-Seele-Diskussion sowie die Debatte um die Willensfreiheit berühren im Kern die Frage nach der Emergenz des menschlichen Geistes. Versuche, Phänomene wie Selbstbewusstsein, Intentionalität, Qualia und das Fremdpsychische durch eine eliminativistische Theorie des Geistes zu erklären, scheitern daran, dass neuronale Vorgänge zwar Voraussetzungen solcher Phänomene sind, für sich aber nichts erleben und daher nicht hinreichend sind, den mit diesen Phänomenen verbundenen Standpunkt des «Innen» und der Welterperspektive aufzubauen.¹ Die Emergenz des menschlichen Geistes ist Teil der Hominisation, zu der es in der Entwicklung des Lebens gekommen ist. Diese Entwicklung setzt ein feinabgestimmtes Universum voraus, sowohl hinsichtlich seiner Anfangsbedingungen wie der Struktur unserer Galaxie und unserer Erde, auf der es innerhalb der Entwicklung des Lebens nicht nur zu enormen Komplexitätssteigerungen und immer größeren Bewegungsräumen gekommen ist, sondern im Bereich des höheren tierischen Lebens Formen von Spontanität sowie Phänomene sozialen und kulturellen Verhaltens hinzutrat. Die Emergenz des menschlichen Geistes, darauf wurde von Philip Clayton in seinen «Frankfurter Templeton Lectures 2006» hingewiesen, hat also ihre naturgeschichtlichen Voraussetzungen², die von einer starken Theorie der Emergenz des Geistes nicht ignoriert werden dürfen. Die Leib-Seele-Diskussion und die Debatte um die Willensfreiheit können nicht unabhängig davon geführt werden, ob die Entstehung und Entwicklung des Lebens bis zum *homo sapiens sapiens* allein durch die Gesetze der Evolutionstheorie erklärt werden kann, wovon naturalistische Neodarwinisten wie Richard Dawkins³ ausgehen.⁴

Im September 2006 kamen in der päpstlichen Sommerresidenz Castel Gandolfo rund vierzig Wissenschaftler zusammen, die meisten davon Schüler von Joseph Ratzinger, um über das Thema Schöpfung und Evolution zu debattieren.⁵ Einer der prominentesten Referenten war der Erzbischof von Wien, Christoph Kardinal Schönborn. Ein Jahr zuvor hatte er in der «New York Times» unter dem Titel «Finding Design in Nature»⁶ einen Artikel veröffentlicht, der am gleichen Tag im «International Herald Tribune» unter dem Titel «Finding Design in Evolution»

erschien und weltweit für großes Aufsehen sorgte.⁷ Schönborn war von Mark Ryland vom «Discovery Institute» animiert worden, öffentlich zum Neodarwinismus Stellung zu nehmen.⁸ Das «Discovery Institute» ist die in Seattle ansässige Denkfabrik der Bewegung des *Intelligent Design*, die von von Bruce Chapman, einem konservativen Ex-Politiker und ehemaligen Mitarbeiter der Reagan-Administration, gegründet wurde. Da Kardinal Schönborn in seinem Artikel den Begriff *design* verwendet, entstand der Eindruck, als ob ein hoher Würdenträger der katholischen Kirche den Schulterschluss zwischen katholischer Kirche und der Bewegung des *Intelligent Design* suche. Inzwischen hat Kardinal Schönborn klargestellt, dass es ihm nicht darum ging, sich auf die Seite der Bewegung des *Intelligent Design* zu schlagen⁹, sondern kritisch zum naturalistisch-atheistischen Neodarwinismus Stellung zu nehmen.¹⁰ Was Kardinal Schönborn ablehnt, ist nicht eine Evolution des Lebens, sondern die von Neodarwinisten behauptete völlige Zufälligkeit und Ziellosigkeit der Evolution.¹¹

2. Kreationismus und die Bewegung des *Intelligent Design*

Nach einer Umfrage des Gallup-Instituts bezweifeln 45% der US-Amerikaner, dass sich menschliches Leben über einen sehr langen Zeitraum aus früheren Lebensformen entwickelt hat. Hierzulande sind es nach einer Forsa-Umfrage rund 30 Prozent. Der Kreationismus ist ein komplexes Phänomen.¹² Alle Richtungen des Kreationismus gehen von der Annahme aus, dass der Darwinismus mit seinen Mechanismen Mutation und natürliche Selektion die Entstehung der Arten nicht zufriedenstellend erklären könne, der Kreationismus daher gegenüber der Evolutionstheorie als alternative oder doch zumindest als komplementäre wissenschaftliche Theorie gelten und im Biologieunterricht neben der Evolutionstheorie behandelt werden müsse.

Der *Junge-Erde-Kreationismus*, der hauptsächlich von evangelikalen und fundamentalistischen Christen, aber auch von ultraorthodoxen Juden und von Muslimen¹³ vertreten wird, geht davon aus, dass die Erde von Gott vor wenigen tausend Jahren erschaffen wurde. In der Regel nimmt man aufgrund von biblisch inspirierten Zahlenspekulationen ein Alter von 6.000 Jahren an, manche rechnen mit bis zu 10.000 Jahren, wobei die Auffassungen, ob das Universum das gleiche Alter hat, auseinander gehen. In den USA wird die Richtung des Junge-Erde-Kreationismus vom «Institute for Creation Research» sowie der «Creation Research Society» vertreten, in Deutschland von der in Baiersbronn ansässigen «Studiengemeinschaft Wort und Wissen e.V.» Der *Langzeitkreationismus* versucht, eine wörtliche Interpretation der Genesis mit den astronomischen und geologischen Theorien zum Alter des Universums und der Erde in Einklang zu bringen. Vertreter des Langzeitkreationismus machen in der Regel keine Aussagen über das Alter des Universums und der Erde, doch bestreiten auch sie eine gemeinsame Abstammung allen Lebens.

Vertreter der Bewegung des *Intelligent Design* lehnen für sich die Bezeichnung Kreationisten ab, da sie weder das physikalische Alter des Universums noch die Evolution des Lebens in Frage stellen, wohl aber, dass molekulares Leben durch natürliche Selektion auf der Grundlage von Variation erklärbar sei. Wegen der un-

geheuren Komplexität im Bereich des Lebens, schon in seinen frühen Formen, könne die Evolution nicht ohne die Annahme eines intelligenten Designers erklärt werden. Der Gründer der Bewegung des *Intelligent Design* ist Philip Johnson, ein christlicher Jurist an der Universität von Kalifornien. In seinem Bestseller «Darwin on Trial»¹⁴ hat er die Position des *Intelligent Design* erstmals dargestellt. Von Michael J. Behe, einem Professor für Biochemie an der Lehigh University, wurde sie weiter ausgebaut. Eine führende Rolle in der Bewegung des *Intelligent Design* spielt heute neben Behe der Mathematiker und Informationstheoretiker William A. Dembski. Aus seiner Feder stammt das Buch «Intelligent Design» (1999)¹⁵.

In seinem Buch «Darwins Black Box» (2006) schreibt Behe: «Ich habe keinen Grund, daran zu zweifeln, dass das Universum Milliarden von Jahren alt ist, wie dies Physiker angeben. Außerdem ist für mich der Gedanke einer gemeinsamen Abstammung (die Auffassung, dass alle Organismen einen gemeinsamen Vorfahren haben) ziemlich überzeugend. Daher habe ich keinen speziellen Grund, ihn infrage zu stellen. Ich respektiere die Arbeit meiner Kollegen sehr, die sich mit Entwicklung und Verhaltensweisen von Organismen im Rahmen einer Evolution beschäftigen. Dabei bin ich der Überzeugung, dass Evolutionsbiologen Enormes zu unserem Verständnis der biologischen Welt geleistet haben. Obwohl Darwins Mechanismus – natürliche Selektion auf der Grundlage von Variation – viele Sachverhalte erklären kann, glaube ich jedoch nicht, dass er imstande ist, das molekulare Leben zu erklären»¹⁶. Die Bewegung des *Intelligent Design* richtet sich vor allem gegen naturalistische Lesarten der Evolutionstheorie. Deshalb will ich an dieser Stelle kurz auf die Position von Richard Dawkins, des prominentesten Gegenspielers der Bewegung des *Intelligent Design*, eingehen.

Der britische Zoologe und Bestsellerautor hält den Glauben an Gott für unvereinbar mit der Evolutionstheorie, da diese nur natürliche Ursachen anerkenne. Wie die moderne Physik lasse auch die Evolutionstheorie für Gott keinen Platz übrig. Alle Wirklichkeit sei unbelebte oder belebte Materie, also physikalischer und biochemischer Natur. Dawkins ist ein gutes Beispiel dafür, dass man zwischen der wissenschaftlich gesicherten Evolutionstheorie und der Ideologie des Evolutionismus unterscheiden muss. Um Ideologie handelt es sich aber auch beim Kreationismus, insofern er eine gesicherte naturwissenschaftliche Theorie zu einem Hirngespinnst erklärt und gestützt auf ein Konzept der Verbalinspiration die Genesis als wissenschaftliche Naturkunde liest, dabei aber das Niveau biblischer Hermeneutik weit unterschreitet.

Bei der Bewegung des *Intelligent Design* liegen die Dinge insofern anders, als hier das physikalische Alter des Universums und eine Evolution des Lebens, einschließlich des Menschen, nicht bestritten wird. Nach Meinung von Francis S. Collins, dem Leiter des «Human Genom Project» (HGP) und früheren Direktor des «National Human Genom Research Institute» (NHGRI), wird deshalb die Bezeichnung der Bewegung des *Intelligent Design* als «heimlicher Kreationismus» ihren Vertretern nicht gerecht,¹⁷ auch wenn die Bewegung des *Intelligent Design* die Theorie eines «Gott der Lücken»¹⁷ vertritt. So wird auf übernatürliche Kräfte dort rekuriert, wo die wissenschaftliche Erklärung, die anders als die antike und mittelalterliche Naturphilosophie, keine Final- und Zweckursachen, sondern ausschließlich natürliche Wirkursachen kennt¹⁸, angeblich scheitert. Doch die Lücken zur Erklärung der

Komplexität, etwa einer Bakteriengeißel, werden durch die Fortschritte der Forschung nach und nach aufgefüllt. Bevor ich nun auf die philosophische Aspekte des Design-Arguments eingehe, möchte ich auf einige wichtige lehramtliche Stellungnahmen zur Evolutionstheorie hinweisen.

3. Die Evolutionstheorie und die katholische Glaubenslehre

Die Theorien über die Entstehung des Universums und die Evolutionstheorie sind von besonderem theologischem Interesse, da sie die Lehren von der *creatio ex nihilo* und der Erschaffung des Menschen berühren. Die Offenbarung lehrt uns, dass der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen wurde.¹⁹ Das 2. Vatikanische Konzil sagt über den Menschen, er sei «die einzige um ihrer selbst willen von Gott gewollte Kreatur»²⁰. Achtundsechzig Jahre nach Charles Darwin (1809–1882) bezeichnet Papst Pius XII. in seiner Enzyklika «*Humani generis*» (1950) die Evolutionstheorie als «wissenschaftliche Hypothese», die nicht im Gegensatz stehe zu dem, was der Glaube über den Menschen sagt, solange man nicht die unmittelbare Erschaffung der Geistseele durch Gott bestreitet: «*animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet*».²¹ Warum erfolgte die Öffnung des katholischen Lehramtes für die Evolutionstheorie scheinbar so spät?

Hier ist zu berücksichtigen, dass die «synthetische Evolutionstheorie», in der Darwins Evolutionslehre und die Vererbungstheorie von Johann Gregor Mendel (1822–1884) kombiniert wurden, in überzeugender Form erst 1942 vom deutsch-amerikanischen Biologen Walter Ernst Mayr (1904–2005) vorgelegt wurde. Zwar konnte schon zwei Jahre später das genetische Material der Desoxyribonukleinsäure (DNA) identifiziert werden. Doch erst 1953 entschlüsselten der amerikanische Biochemiker James Dewey Watson und der englische Physiker und Biochemiker Francis Harry Compton Crick (1916–2004) die Molekularstruktur der DNA und lieferten so den Nachweis der biochemischen Grundlage der Evolution. Seitdem bilden Genetik und Molekularbiologie die zentralen Bestandteile der Evolutionstheorie. Auch wenn es schon unter Pius XII. zu einer Öffnung der katholischen Kirchen für die Evolutionstheorie kommt, wird doch der Polygenismus, also die Theorie, dass die Hominisation innerhalb der Primatenpopulation, auf die der *homo sapiens* zurückgeht, mehrfach stattgefunden habe, als nicht vereinbar mit der im Glauben angenommenen Einheit der Menschheit und der kirchlichen Erbsündenlehre eingestuft.²² Diese Position wurde erst von Papst Paul VI. korrigiert.²³

Das Pontifikat Papst Johannes Pauls II. ist in vieler Hinsicht, auch was das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften betrifft, von immenser Bedeutung. In der Botschaft «Christliches Menschenbild und moderne Evolutionstheorien» an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften vom 22. Oktober 1996 erklärte Johannes Paul II. über Pius XII. hinausgehend, dass die Evolutionstheorie mehr sei als eine «wissenschaftliche Hypothese», die noch der Verifikation bedürfe, sondern eine naturwissenschaftlich fundierte Theorie darstelle, die von der Forschung allgemein akzeptiert sei. Bei einer naturwissenschaftlichen Theorie handelt es sich um eine empirisch gesicherte Erkenntnis, nicht um eine Hypothese oder spekulative Theorie. Naturalistische Lesarten der Evolu-

tionstheorie, die den Geist für «ein bloßes Epiphänomen» der Materie halten, lehnt Johannes Paul II. als mit der Wahrheit über den Menschen nicht vereinbar ab, da sie nicht in der Lage sind, die personale Würde des Menschen zu begründen.

Für das Thema Evolution und Schöpfung ist auch die Erklärung Johannes Pauls II. bei einer Generalaudienz von 1985 zu beachten: «Die Evolution des Lebendigen, dessen Entwicklungsstufen die Wissenschaft zu bestimmen und dessen Mechanismen sie zu erkennen sucht, hat ein inneres Ziel, das Bewunderung hervorruft.» Bei einer Generalaudienz ein Jahr später erklärte Johannes Paul II.: «Es ist klar, dass die Glaubenswahrheit über die Schöpfung den Theorien der materialistischen Philosophie radikal entgegengesetzt ist. Diese Theorien sehen den Kosmos als das Ergebnis einer Evolution der Materie, die ausschließlich auf Zufall und Notwendigkeit zurückzuführen ist». Damit spielte der Papst auf das Buch «Zufall und Notwendigkeit» des französischen Biochemikers, Nobelpreisträgers und erklärten Atheisten Jacques Monod (1910–1976) an.²⁴ Demgegenüber heißt es im «Katechismus der Katholischen Kirche» (1992): «Wir glauben, dass Gott die Welt nach seiner Weisheit erschaffen hat (vgl. Weish 9,9). Sie ist nicht das Ergebnis irgendeiner Notwendigkeit, eines blinden Schicksals oder des Zufalls.»²⁵

Für das Pontifikat von Johannes Paul II. sei schließlich noch auf das Dokument der «Internationalen Theologenkommission» über die menschliche Person vom 23. Juli 2004 hingewiesen, das unter dem damaligen Kommissionspräsidenten Joseph Kardinal Ratzinger erarbeitet wurde.²⁶ «Unser Wissen von der Unermesslichkeit und dem Alter des Universums hat den Menschen kleiner erscheinen lassen und weniger gesichert in seiner Stellung und Bedeutung im All»²⁷ – so heißt es zu Beginn des Dokuments. Das Dokument warnt davor, die Botschaft Johannes Pauls II. von 1996 als Bestätigung eines Evolutionismus «neo-darwinistischer Provenienz» aufzufassen, der jede göttliche Wirksamkeit bei der Entwicklung des Lebens im Universum bestreitet.²⁸

Zur molekularen Grundlage der Evolutionstheorie erklärt das Dokument: «Da nachgewiesen wurde, dass alle lebendigen Organismen auf Erden genetisch in Beziehung stehen, ist es praktisch sicher, dass alle lebendigen Organismen von diesen ersten Organismen abstammen.» Damit wird die Evolutionstheorie als empirisch gesicherte Theorie anerkannt. Zugleich aber bestätigt das Dokument der Theologenkommission die «Lehre von der unmittelbaren und besonderen Schöpfung jeder menschlichen Seele»²⁹. Mit Blick auf die Entstehung des Menschen reicht es theologisch nicht aus, nur von einer Kraft oder Energie zu sprechen, die der Evolution des Universums und des Lebens zugrunde liegt.³⁰ Zur Diskussion um die Mechanismen der Evolution heißt es, dass sich die Frage, ob sich die Komplexität im Bereich des Lebens allein durch natürliche Selektion und genetische Variation erklären lasse, wissenschaftlich nicht entschieden werden könne, kontingente natürliche Prozesse und die Idee der Schöpfung aber nicht unvereinbar sind, da solche Prozesse selbst Teil der Schöpfung Gottes sein können.³¹ Ebenso kompatibel sei die Idee der Schöpfung mit der Standardtheorie zur Entstehung des Universums. Die «Big Bang»-Theorie liefert aber keinen Beweis für die *creatio ex nihilo*, da sie mit dem Initialereignis eine Singularität annimmt, so dass auch noch für den Urknall das von Aristoteles formulierte naturphilosophische Prinzip *de nihilo nihil fit* gilt.³² Ausdrücklich erklärt das Dokument, dass es im Gespräch der Theologie mit den

Naturwissenschaften nicht darum gehen könne, Gottes Existenz einzuführen, um «Lücken» in der naturwissenschaftlichen Erklärung zu füllen, vielmehr müsse man zwischen dem wissenschaftlichen Erklären und der verstehenden Sicht des Glaubens, die von einer anderen als der nur natürlichen Wirklichkeit ausgeht, unterscheiden.³³

Anders als verschiedentlich behauptet, hat sich Papst Benedikt XVI. von den Aussagen seines Vorgängers zu Schöpfung und Evolution nicht distanziert. Sowenig wie Kardinal Schönborn ist der heutige Papst ein Kreationist. Wie bei Kardinal Schönborn findet sich aber auch beim Papst gelegentlich die Tendenz, von der Evolutionstheorie mehr an empirischer Verifizierbarkeit zu erwarten als von anderen komplexen naturwissenschaftlichen Theorien. So spricht Benedikt XVI. davon, dass die Evolutionstheorie «noch keine komplette, wissenschaftlich verifizierte Theorie»³⁴ sei. Doch keine einzige wissenschaftliche Theorie beantwortet alle Fragen, gleichwohl ist die Evolutionstheorie wie die Quantenphysik wissenschaftlich verifiziert. Wie sein Vorgänger wendet sich Benedikt XVI. vor allem gegen eine naturalistisch-atheistische Fassung der Evolutionstheorie. Schon in seiner Predigt zur Amtseinführung erklärte er: «Wir sind nicht das zufällige und sinnlose Produkt der Evolution. Jeder von uns ist Frucht eines Gedankens Gottes. Jeder ist gewollt, jeder ist geliebt, jeder ist gebraucht». Bei der Tagung in Castel Gandolfo betonte Benedikt XVI., dass es im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft nicht um die Alternative gehe zwischen einem sich der Wissenschaft verschließenden Kreationismus und einer ihre eigenen Grenzen überspielenden Evolutionstheorie.³⁵ Vielmehr handle es sich beim naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Zugang zur Wirklichkeit um das «Zusammenspiel verschiedener Dimensionen der Vernunft»³⁶.

4. Komplexität, Teleonomie und die Frage nach der Freiheit

In seiner Antwort auf das in Castel Gandolfo gehaltene Referat von Peter Schuster, Professor für Theoretische Chemie an der Universität Wien und Präsident der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, brachte Benedikt XVI. folgenden Gedanken in die Diskussion ein: Ist es nicht so, dass es eine doppelte Lesbarkeit der Welt gibt? Schon die unbelebte Materie sei doch, sofern sie mathematisch erfassbar ist, für uns lesbar, sie zeige Rationalität, ebenso wie die Evolution des Lebens mit ihrer ungeheuren Komplexitätssteigerung. Dann aber entsteht die Frage, woher diese doppelte Rationalität stammt, ob es so etwas wie eine Ursprung gebende Rationalität gibt? Die Naturwissenschaften können darauf, von ihrem Zugang zur Wirklichkeit her, keine Antwort geben. Es ist der Glaube, der auf eine schöpferische Vernunft als Ursprung von allem setzt und darauf vertraut. Die Philosophie kann zeigen, dass dieser Glaube nicht unvernünftig ist.³⁷

Naturwissenschaftler beschreiben die präbiologische und biologische Entwicklung vom Urknall bis zur Hominisation als einen einheitlichen Prozess und erklären die Verbindung und Veränderung materieller Zustände ausschließlich durch natürliche Gesetzmäßigkeiten, die den Zufall einschließen, der für viele Naturwissenschaftler aber eine Sache statistischer Wahrscheinlichkeit ist. Wird die Entwicklung zur Hominisation nur durch Zufall und Notwendigkeit bestimmt oder gibt es auch so etwas wie Design und zielgerichtete Prozesse? Unbestreitbar ist in der Evolution

des Lebens eine Steigerung von geringerer zu höherer Komplexität zu konstatieren. Doch den offensichtlichen Drive in der Evolution zu höherer Komplexität erklären die Naturwissenschaftler nicht teleologisch. Wenn etwa von Bauplänen des Lebens die Rede ist, so meinen sie präformierte Pläne ohne Planer.³⁸ In diesem Sinne hat vor kurzem der amerikanische Biochemiker Craig J. Venter den «Bauplan» seines Körpers veröffentlicht. Was so aussieht wie *design*, wird durch natürliche Ursachen erklärt, streng teleonomisch also. So nennt Dawkins das Auge ein «kompliziertes, scheinbar gezielt konstruiertes Objekt»³⁹.

Um den Unterscheid zwischen Teleologie und Teleonomie zu verdeutlichen, bringt Robert Spaemann folgendes Beispiel: «Eine intelligente Rakete *strebt* nicht ihr Objekt an, sondern ihr Konstrukteur tut es. Die Kategorie der Teleologie kann aus einer ateleologischen Realität nicht hergeleitet werden.»⁴⁰ Mit dem Begriff der Teleologie, wie dem des *design*, gehen wir über die naturwissenschaftliche Betrachtung der Wirklichkeit hinaus, was von Vertretern des *Intelligent Design* nicht beachtet wird – so wichtig ihre Provokation naturalistisch-neodarwinistischer Positionen auch ist. Der Übergang zu einer anderen als einer naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise ist aber nicht willkürlich. Denn es gibt nicht nur das Phänomen toter und lebender Materie, also die physikalische und biochemische Welt, sondern auch Phänomene wie Innerlichkeit und «Aus-sein» auf etwas, wie beim bewussten menschlichen Leben.

Es ist wenig wahrscheinlich, dass es sich beim Auftauchen von Innerlichkeit und «Aus-sein» auf etwas um prinzipiell Neues in der Evolution handelt. Plausibler ist es, Innerlichkeit und «Aus-sein» auf etwas schon für höheres tierisches Leben anzunehmen, was freilich voraussetzt, Innerlichkeit nicht mit Selbstbewusstsein gleichzusetzen.⁴¹ Ebenso kennen wir bei höheren Tieren soziales und Anfänge kulturellen Verhaltens. Ausgehend von der Evolutionsgeschichte kommen wir freilich nur zur «Hypothese einer graduellen oder asymptotischen Freiheit»⁴². Diese Hypothese bezieht sich auf den enormen Zuwachs an Spontaneität für den Menschen gegenüber den höheren Tieren, der die Annahme, der Mensch sei tatsächlich frei, nahelegt. Die asymptotische Freiheit ist aber nicht mehr als eine regulative Freiheit. Die Evolutionsgeschichte kann daher für sich keinen Begriff der Freiheit begründen, der stärker ist als die vermeintliche Freiheit des Kompatibilismus (George E. Moore, Daniel C. Dennett, Peter Bieri), wonach freier Wille und Determinismus insofern miteinander vereinbar seien, als der freie Wille nicht mehr als die hypothetische Fähigkeit des Menschen darstelle, eine andere Entscheidung hätte treffen zu können, wenn der Wille durch andere Wünsche und Überzeugungen bestimmt gewesen wäre.

Soll sich die Spontaneität des Menschen signifikant von der Spontaneität höherer Tiere unterscheiden, kann sie nicht nur einen weiteren Zuwachs an Spontaneität meinen. Denn in evolutionsgeschichtlicher Perspektive bedeutet dieser Zuwachs nur die Unfähigkeit, die Handlungen vorauszusagen. Der evolutionsgeschichtliche «bottum up» Ansatz verfügt niemals über ausreichende Begründungen, um zu einer unbedingten Freiheit des Willens zu kommen.⁴³ Gäbe es nur eine Freiheit im Sinne des Kompatibilismus, gäbe es keine Freiheit im Sinne einer Letztverantwortlichkeit unseres Handelns, da es dann für alle meine Handlungen hinreichende natürliche Ursachen gibt.⁴⁴ Nur wenn wir uns eine unbedingte Freiheit des Willens zuschreiben, können wir uns als Personen verstehen. Diese Freiheit des Willens bedeutet

aber nicht, dass der Willen von nichts abhängig wäre, unabhängig, losgelöst von allem, so dass er nicht mein Wille wäre – so versteht Peter Bieri die unbedingte Freiheit des Willens, die in der Tat eine *Fata Morgana* darstellt.⁴⁵ Zur Freiheit im eigentlichen Sinne aber gehört das Moment des formal Unbedingten, was wir mit Kant transzendente Freiheit nennen können, nämlich das Vermögen, etwas unbedingt, das heißt von selbst, anfangen zu können.⁴⁶

5. *Evolution, der Schöpfungsgedanke und das teleologische Argument*

Wie die argumentativen Sackgassen naturalistischer Positionen in der *Mind-Brain*-Debatte zeigen, hat der Naturwissenschaftler zum Phänomen der Innerlichkeit und des «Aus-seins» auf etwas mit seinen Forschungsmethoden keinen Zugang. Wäre in der Tat ausschließlich der naturwissenschaftliche Blick auf die Welt legitim, hätte dies den naturalistischen Atheismus zur Folge. Doch Gott sei Dank gibt es auch Phänomene wie Innerlichkeit, Bewusstsein, Freiheit und schöpferische Werke wie Literatur, Musik, Kunst und schließlich auch Religion. Neben dem naturwissenschaftlichen Zugang zur Wirklichkeit existieren daher auch andere Zugänge. Diese gehören im Unterschied zum nomologischen Wissenschaftstyp der Naturwissenschaften zum hermeneutischen Wissenschaftstyp. Zu nennen sind hier die Geistes, Sprach- und Kulturwissenschaften, aber auch die besonderen Wissenschaftstypen Philosophie und Theologie. Die Philosophie hilft uns zu erkennen, dass es sich bei den Begriffen Teleologie und Design ebenso wie beim Begriff Zufall um Reflexionsbegriffe handelt. Auch die Idee der Schöpfung ist ein Reflexionsbegriff. Er besagt, dass alles, was existiert, seinen Grund in Gott hat. Die beiden biblischen Schöpfungserzählungen (Gen 1,1,-2,25) liefern keine wissenschaftliche Naturkunde, sie sind keine Erklärung für die Entstehung des Universums und des Menschen, vielmehr wollen sie uns sagen, was es mit der Welt und dem Menschen auf sich hat.⁴⁷ «Schöpfung ist kein Ereignis, auf das wir beim Studium der Geschichte des Kosmos einmal stoßen werden. «Schöpfung» bezeichnet das Verhältnis des ganzen Weltprozesses zu seinem außerweltlichen Ursprung, dem göttlichen Willen.»⁴⁸

Während der Tagung in Castel Gandolfo bemerkte der Wiener Chemiker Peter Schuster, dass «Evolutionismus» nicht dasselbe sei wie die «Evolutionstheorie», die meisten Naturwissenschaftler hier aber sehr wohl unterscheiden würden.⁴⁹ Auch Schuster erklärt am Ende seines Referates zum gegenwärtigen Stand der naturwissenschaftlichen Beschäftigung mit der Evolutionstheorie, dass Evolution und Schöpfung durchaus miteinander vereinbar seien, und er liefert folgenden Hinweis: «Der Rahmen, in dem unsere Naturgesetze stehen und in welchem eine biologische Entwicklung möglich ist, ist nur ein schmaler Korridor. Wäre ich Theologe, würde ich versuchen, genau darin das Wirken eines Schöpfers zu sehen, nicht in irgendwelchen Bereichen, die noch nicht verstanden sind.»⁵⁰ Der Naturwissenschaftler vermag ein Wirken des Schöpfers nicht zu erkennen.⁵¹ Ob die Singularität des Urknalls geplant oder zufällig war, lässt sich naturwissenschaftlich nicht mehr entscheiden. Dass aber das Universum mit seinen Grundkräften der schwachen und starken Kernkraft, der elektromagnetischen Kraft und der Gravitationskraft eine verstehbare, mathematisch beschreibbare Struktur hat, also ein *design* aufweist, lässt sich ernsthaft nicht bestreiten. Freilich ist das kein Beweis für einen intelligenten Designer.

Doch wird die Existenz eines solchen auch nicht durch die Entwicklung des Universums und die Evolution des Lebens widerlegt. Eine evolutionäre Sicht des Universums bedroht nicht den Gottesglauben, sondern begünstigt ihn vielmehr. Denn gehen wir von einer Geschichte des Universums und der Natur aus, stellt sich die Frage nach dem Ursprung noch dringlicher als zuvor, da eine plötzliche, grundlose Entstehung des Universums zu denken ebenso eine Zumutung an die menschliche Vernunft darstellt, wie die Entstehung von Innerlichkeit und Selbstbewusstsein aus rein materiellen Prozessen erklären zu wollen.⁵² Die modernen Theorien über die Entstehung des Universums und die Evolution des Lebens schließen es aus, Gottes Schöpfung auf ein schlechthin ursprüngliches Geschehen am Anfang zu reduzieren. *Creatio ex nihilo*, die Schöpfung aus dem Nichts, und die *creatio continua*, die kontinuierliche Schöpfung in zeitlichen Prozessen, müssen als zwei Aspekte der einen schöpferischen Tätigkeit Gottes aufgefasst werden. Um die Geschichte des Kosmos und die Evolution des Lebens als Schöpfung Gottes verstehen zu können, ist von einer Identität von *creatio continua* und *creatio ex nihilo* auszugehen.⁵³ Sowenig wie sich Schöpfung und Evolution ausschließen, ist der Zufall in der Evolution ein Beleg für Plan- und Ziellosigkeit. Gott kann auch durch zufällige Ereignisse wirken.⁵⁴ Doch kann Teleologie aus nichtteleologischen Strukturen entstanden sein? Dazu abschließend einige Bemerkungen zum *teleologischen Argument*.

Zu allen Zeiten war der Versuch, die Existenz Gottes aus zielgerichteten Prozessen zu beweisen, am populärsten und ist es, wie die Debatten zwischen «Intelligent-Design»-Theoretikern und Neodarwinisten zeigen, bis heute geblieben. Das Design-Argument ist eine Variante des teleologischen Arguments zum Beweis der Existenz Gottes, das auf den anglikanischen Geistlichen William Paley (1743–1805) zurückgeht. In seiner «Natural Theology» (1802) demonstriert Paley das Argument am Beispiel einer in der Natur aufgefundenen Uhr. Eine Uhr fordert einen Uhrmacher, Design einen Designer. Komplexe Systeme wie eine Uhr gibt es aber auch in der Natur. Also müssen wir einen intelligenten Designer ebenso für die Natur annehmen.⁵⁵ Paleys Argument ist ein Beispiel für einen teleologischen Gottesbeweis auf der Basis spezifizierter Komplexität. Eine andere Variante des teleologischen Denkens ist das sogenannte anthropische Prinzip, das sich auf folgende naturwissenschaftliche Erkenntnis gründet: Wären die physikalischen und biologischen Feinabstimmungen im Universum und auf der Erde nur minimal verändert, würde es weder das uns bekannte Universum noch unser Sonnensystem mit Leben auf der Erde geben. Zu den Feinabstimmungen gehört z.B. die Entstehung von Atomen aus den Quarks. Denn ohne Atome gäbe es weder Sterne noch Planeten und damit auch kein Leben. Weiter gehört zu den Feinabstimmungen die Entstehung von Wasser, das es auf der Erde nicht geben würde, wäre die Erde im Sonnensystem nur geringfügig anders platziert. Das anthropische Prinzip besagt kurz gefasst, dass das Universum, das wir beobachten, für die Entwicklung intelligenten Lebens geeignet sein muss, da wir andernfalls nicht hier seien würden und das Universum nicht beobachten und physikalisch beschreiben könnten. In seiner starken Version besagt das Prinzip, dass das Universum in seinen Gesetzen und in seinem Aufbau so beschaffen ist, dass es mit der Zeit einen Beobachter hervorbringen musste (Richard Breuer, Johan D. Barrow, Frank J. Tipler).⁵⁶ In der schwachen Version besagt das anthropische Prinzip, dass das Universum, da es mit dem Menschen

einen Beobachter dieses Universums gibt, von Beginn an so beschaffen gewesen sein muss, dass die Existenz eines solchen Beobachters möglich war (Brandon Carter, Robert H. Dicke). Das anthropische Prinzip ist an sich kein teleologisches Argument, sondern ein Prinzip der Beobachtung des Universums, doch steht es zumeist in Verbindung mit einem *argumentum ad hominem* für die Existenz eines göttlichen Urhebers der Welt. Gegenüber Paleys Uhrmacher-Analogie, dem anthropischen Prinzip und Behes Design-Argument vertritt Dawkins einen blinden Naturalismus.

Gegen die Ideologie des Naturalismus hat sich Francis S. Collins gewandt. In seinem Buch «The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief» (2006) vertritt Collins gegenüber der Ideologie des Naturalismus, aber auch des *Intelligent Design* die Glaubensoption der «Theistic Evolution», wie sie in verschiedenen Versionen von gläubigen Wissenschaftlern heute vertreten wird. Collins nennt seine Version *BioLogos*, um den wenig schönen Begriff der «Theistic Evolution» zu vermeiden. *BioLogos* drückt die Überzeugung aus, «dass Gott die Quelle allen Lebens ist und dass dieses Leben Gottes Willen ausdrückt»⁵⁷. Folgende Grundannahmen teilen die Vertreter der «Theistic Evolution»: Das Universum entstand aus dem Nichts vor etwa 14 Milliarden Jahren; die Eigenschaften des Universums waren von Beginn an genau auf die Entstehung des Lebens abgestimmt, auch wenn dieses Ereignis als extrem unwahrscheinlich erscheint. Menschen sind Teil der Evolution, aber hinsichtlich ihrer geistigen Natur einzigartig, denn für die Emergenz des Geistes sind rein natürliche Ursachen allein nicht hinreichend. In der Frage, an welchen weiteren Punkten Gott in das Geschehen der Evolution eingegriffen hat, gehen die Vertreter einer «Theistic Evolution» auseinander.

6. Robert Spaemanns «argumentum ad hominem» für die Existenz Gottes

Weder das anthropische Prinzip noch die Idee des *BioLogos* stellen einen Beweis für einen intelligenten Designer dar, der der Singularität des Urknalls, der Geschichte des Universums und der Entwicklung des Lebendigen zugrunde liegt. Es ist nicht die Sache der Philosophie oder der Naturwissenschaft, sondern des Glaubens, dass sich Gott im Universum und in der Natur zeigt. Dieser Glaube aber ist nicht unvernünftig.⁵⁸ Im Lichte des Glaubens kann der Mensch vernünftiger Weise zu der Überzeugung gelangen, dass in der Geschichte des Universums und der Evolution des Lebens eine göttliche Kraft wirksam ist. Zwar gibt es Grenzen des Verstehbaren, vor allem die zum Teil drückende Kontingenz des Lebens sowie das Rätsel des Bösen.⁵⁹ Die Lesbarkeit und Schönheit des Universums und die Komplexität des Lebens lässt sich aber nicht bestreiten, mag Schönheit auch kein naturwissenschaftlicher Begriff sein. Zudem gibt es für die Existenz Gottes starke, dem Glauben voraus liegende Argumente *ad hominem*. Jüngst hat Robert Spaemann ein nietzsche-resistentes Argument aus der Grammatik der Sprache vorgelegt, das mir für die Auseinandersetzung mit dem neodarwinistischen Naturalismus besonders wichtig zu sein scheint, weil es sich um ein nichtteleologisches Argument handelt. Es ist ein Argument für die Existenz Gottes, das auf dem Phänomen des «futurum exactum» basiert: «Von etwas sagen, es sei jetzt, ist gleichbedeutend damit, zu sagen, es sei in Zukunft gewesen. In diesem Sinne ist Wahrheit ewig ...

Wenn wir heute hier sind, werden wir morgen hier gewesen sein. Das Gegenwärtige bleibt als Vergangenheit des künftig Gegenwärtigen immer wirklich. Aber von welcher Art ist diese Wirklichkeit? Man könnte sagen: in den Spuren, die sie durch ihre kausale Erinnerung hinterlässt. Aber diese Spuren werden schwächer und schwächer. Und Spuren sind sie nur, solange das, was sie hinterlassen hat, als es selbst erinnert wird. Solange Vergangenes erinnert wird, ist es nicht schwer, die Frage nach seiner Seinsart zu beantworten. Es hat seine Wirklichkeit eben im Erinnertwerden. Aber die Erinnerung hört irgendwann auf. Und irgendwann wird es keine Menschen mehr auf Erden geben. Schließlich wird die Erde selbst verschwinden. Da zur Vergangenheit immer eine Gegenwart gehört, deren Vergangenheit sie ist, müssten wir also sagen: Mit der bewussten Gegenwart – und Gegenwart ist immer nur als bewusste Gegenwart zu verstehen – verschwindet auch die Vergangenheit, und das Futurum exactum verliert seinen Sinn. Aber genau dies können wir nicht denken. ... Wenn wir einmal nicht mehr hier gewesen sein werden, dann sind wir tatsächlich auch jetzt nicht wirklich hier, wie es der Buddhismus denn auch konsequenterweise behauptet. ... Die einzige Antwort kann lauten: Wir müssen ein Bewusstsein denken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewusstsein. Kein Wort wird einmal ungesprochen sein, kein Schmerz unerlitten, keine Freude unerlebt. Geschehenes kann verziehen, es kann nicht ungeschehen gemacht werden. Wenn es Wirklichkeit gibt, dann ist das Futurum exactum unausweichlich und mit ihm das Postulat des wirklichen Gottes.»⁶⁰

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. D. STURMA, *Philosophie des Geistes*, Leipzig 2005, 112–119.

² Vgl. Ph. CLAYTON, *Die Frage nach der Freiheit. Biologie, Kultur und die Emergenz des Geistes in der Welt*, Göttingen 2007.

³ Vgl. R. DAWKINS, *Der blinde Uhrmacher. Ein neues Plädoyer für den Darwinismus*, München 1996; *Und es entsprang ein Fluss in Eden. Das Uhrwerk der Evolution*, München 1996; DERS., *Das egoistische Gen*, Reinbeck bei Hamburg 1998; DERS., *Gipfel des Unwahrscheinlichen. Wunder der Evolution*, Reinbeck bei Hamburg 2001; DERS., *Der Gotteswahn*, Berlin 2007.

⁴ Vgl. auch U. KUTSCHERA, *Evolution, Darwinismus und Intelligent Design*, Münster 2004.

⁵ Vgl. St. OTTO – S. WIEDENHOFER (Hg.), *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo. Mit einem Vorwort von Christoph Kardinal Schönborn*, Augsburg 2007.

⁶ Chr. KARDINAL SCHÖNBORN, *Finding Design in Nature* (New York Times, 7. Juli).

⁷ Vgl. M. LAUBICHLER, *Glaube ans Design. Ritt den Kardinal der Teufel?*, in: FAZ Nr. 162, 15. Juli 2005, 33.

⁸ Mark RYLAND ist Vice-President des vom «Discovery Institute» vor drei Jahren in Washington D.C. eröffneten Office.

⁹ Vgl. www.derStandard.at am 11. Juli 2005.

¹⁰ Vgl. KARDINAL SCHÖNBORN, *Finding Design in Nature*: «Jedes Denksystem, das die überwältigende Evidenz für einen Plan in der Biologie leugnet oder weg zu erklären versucht, ist Ideologie, nicht Wissenschaft». Der vorangehende Satz aber ist missverständlich, da die Evolution des Lebens – im Unterschied zum naturalistischen Evolutionismus – eine wissenschaftlich erhärtete Theorie darstellt: «Die Evolution im Sinne einer gemeinsamen Abstammung (aller Lebewesen) kann wahr

sein, die Evolution im neodarwinistischen Sinn – ein zielloser, ungeplanter Vorgang zufälliger Veränderung und natürlicher Selektion – ist es nicht.»

¹¹ Vgl. Chr. KARDINAL SCHÖNBORN, *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus Sicht eines vernünftigen Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 2007.

¹² Vgl. zur Einführung Chr. SCHRADER, *Darwins Werk und Gottes Beitrag. Evolutionstheorie und Intelligent Design*, Stuttgart 2007.

¹³ Vgl. H. YAHYA, *Atlas of Creation*, Istanbul 2006.

¹⁴ Ph.E. JOHNSON, *Darwin on Trial*, Westmont 1993.

¹⁵ Vgl. W.A. DEMBSKI, *Intelligent Design*, Downers Grove 1999; DERS., *No Free Lunch. Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence*, Lanham/MD 2002; DERS. – M. RUSE (eds.), *Debating Design: From Darwin to DNA*, Cambridge 2004.

¹⁶ M. BEHE, *Biochemische Einwände gegen die Evolutionstheorie* (Michael Behe Darwin's Black Box, New York 1996), Gräffeling 2007, 23.

¹⁷ Vgl. F.S. COLLINS, *Gott und die Gene. Ein Naturwissenschaftler begründet seinen Glauben*. Aus dem Englischen von A. Feddersen, München 2007. – Von daher scheint mir Chr. KUMMER SJ der Bewegung des *Intelligent Design* nicht ganz gerecht zu werden. Vgl. *Evolution und Schöpfung. Zur Auseinandersetzung mit der neokrationistischen Kritik an Darwins Theorie*, in: StZ 1/2006, 31–42.

¹⁸ Vgl. die brillante Behandlung des Thema bei Francisco J. AYALA, *Darwin und Intelligent Design*, Minneapolis: Fortres Press 2006.

¹⁹ Vgl. Gen 1, 27.

²⁰ GS 24.

²¹ Vgl. DH 3896.

²² Vgl. DH 3897.

²³ Vgl. AAS 58 (1966) 654.

²⁴ Vgl. J. MONOD, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1971.

²⁵ KKK Nr. 295.

²⁶ Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Gemeinschaft und Dienstleistung. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes* Nr. 62–70.

²⁷ Ebd. Nr. 1.

²⁸ Vgl. ebd. Nr. 64.

²⁹ Ebd. Nr. 65.

³⁰ Vgl. ebd. Nr. 66.

³¹ Vgl. ebd. Nr. 68.

³² Vgl. ebd. Nr. 67.

³³ Vgl. ebd. Nr. 70.

³⁴ BENEDIKT XVI., in: *Schöpfung und Evolution* 151.

³⁵ Vgl. ebd. 149f.

³⁶ Ebd. 150.

³⁷ Vgl. ebd. 152.

³⁸ Vgl. U. LÜKE, *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Bewusstsein – Geist – Freiheit*, Freiburg-Basel-Wien: 2006, 107f.

³⁹ DAWKINS, *Und es entsprang ein Fluss in Eden* 98.

⁴⁰ R. SPAEMANN, *Deszendenz und Intelligent Design*, in: *Schöpfung und Evolution* 57–64: 60 (Hervorhebung: H.H.).

⁴¹ Vgl. ebd. 60f.

⁴² CLAYTON, *Die Frage nach der Freiheit* 113.

⁴³ Vgl. ebd. 115.120f.

⁴⁴ Vgl. P. VON INWAGEN, *An Essay on Free Will*, Oxford 1983; R. KANE, *The Significance of Free Will* (1996), Oxford 1998 (Paperback).

⁴⁵ Vgl. P. BIERI, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Frankfurt 2004, 230–242.

- ⁴⁶ Vgl. KrV B 830f.
- ⁴⁷ Vgl. LÜKE, *Das Säugetier von Gottes Gnaden* 100f.
- ⁴⁸ R. SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis*. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger, München 2007, 10.
- ⁴⁹ Vgl. P. SCHUSTER, in: *Schöpfung und Evolution* 132.
- ⁵⁰ Ebd. 122f.
- ⁵¹ Vgl. ebd. 154.
- ⁵² Vgl. etwa R. SWINBURNE, *Gibt es einen Gott?*, Frankfurt-Paris 2006.
- ⁵³ Vgl. BENEDIKT XVI., in: *Schöpfung und Evolution* 161.
- ⁵⁴ Vgl. auch P. WEINGARTNER (Hg.), *Evolution als Schöpfung? Ein Streitgespräch zwischen Philosophen, Theologen und Naturwissenschaftlern*, Stuttgart-Berlin-Köln 2001.
- ⁵⁵ Vgl. W. PALEY, *Natürliche Theologie*. Mit Bemerkungen und Zusätzen von Lord Brougham und Sir Charles Bell, hg. und übersetzt von H. Hauff, Stuttgart 1837, 1-3.
- ⁵⁶ Vgl. R. BREUER, *Das anthropische Prinzip. Der Mensch im Fadenkreuz der Naturgesetze*, Wien-München 1981; J.D. BARROW – F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986.
- ⁵⁷ COLLINS, *Gott und die Gene* 166.
- ⁵⁸ Vgl. R. SPAEMANN, in: *Schöpfung und Evolution* 120.132.
- ⁵⁹ Vgl. BENEDIKT XVI., in: *Schöpfung und Evolution* 161.
- ⁶⁰ SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis* 31f. Vgl. auch DERS., *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007.